Georges Bataille

La experiencia interior

taurus

OTRAS OBRAS DE GEORGES BATAILLE

editadas por

TAURUS EDICIONES

- *Sobre Nietzsche* (Col. «Ensayistas», n.º 84)
- *El culpable* (Col. «Ensayistas», n.º 117)
- *Teoría de la religión* (Col. «Ensayistas», n.º 136)
- *La literatura y el Mal* (Col. «Persiles», n.º 42)

GEORGES BATAILLE

LA EXPERIENCIA INTERIOR

seguida de

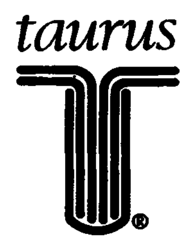
METODO DE MEDITACION

y de

POST-SCRIPTUM 1953

Versión castellana
de
FERNANDO SAVATER

taurus



Título original: *L'expérience intérieure*

© 1954, EDITIONS GALLIMARD, París

Primera edición: 1973
Reimpresiones: 1981, 1984, 1986

© 1973, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.° - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-1092-8
Depósito Legal: M. 10.305-1986
PRINTED IN SPAIN

INDICE

I

LA EXPERIENCIA INTERIOR

II

METODO DE MEDITACION

III

I

LA EXPERIENCIA INTERIOR

La noche es también un sol

ZARATUSTRA

PREFACIO

¡Cuánto me gustaría decir de mi libro lo mismo que Nietzsche dijo de su Gaya ciencia: *«Casi en cada una de sus frases, profundidad y júbilo van tiernamente unidas de la mano»!*

Nietzsche escribió en Ecce homo: *«Un ideal distinto corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéremos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el* derecho a él: *el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino; un espíritu para quien lo supremo, aquello en que el pueblo encuentra con razón su medida de valor, no signfiica ya más que peligro, decadencia, rebajamiento o, al menos, distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y de un bienestar a la vez humanos y sobrehumanos, ideal que parecerá* inhumano *con mucha frecuencia, por ejemplo cuando se sitúa al lado de toda la seriedad terrena habida hasta ahora, al lado de toda la anterior solemnidad en gestos, palabras, sonidos, miradas, moral y deber, como su viviente parodia involuntaria —y sólo con el cual, a pesar de todo esto, se inicia quizá* la gran seriedad, *se pone por primera vez el auténtico signo de interrogación, da un giro el destino del alma, avanza la aguja, comienza la tragedia...» (trad. castellana en Alianza Editorial, pp. 96-97).*

Cito aún estas pocas palabras (nota fechada en el 82-83): «Ver hundirse a las naturalezas trágicas y poderse reír de ello, pese a la profunda comprensión, la emoción y la simpatía que se experimenta, es algo divino.»

Las únicas partes de este libro escritas necesariamente —que responden ajustadamente a mi vida— son la segunda, el Suplicio, *y la última. Escribí las otras con el loable propósito de componer un libro.*

Preguntarse ante cualquier otro: ¿por qué medio apacigua en sí mismo el deseo de serlo todo?, ¿sacrificio, conformismo, trapicheo, poesía, moral, esnobismo, heroísmo, religión, rebelión, vanidad, dinero, o por varios medios a la vez?, ¿o por todos a la vez? Un guiño de ojo en el que brilla la malicia, una sonrisa melancólica, una mueca de fatiga, descubren el sufrimiento disimulado que nos da el asombro de no serlo todo, de tener incluso límites angostos. Un sufrimiento tan poco confesable conduce a la hipocresía interior, a exigencias lejanas, solemnes (tales como la moral de Kant).

Por el contrario. No querer serlo todo es ponerlo todo en cuestión. Cualquiera, subrepticiamente, queriendo evitar sufrir, se confunde con el todo del universo, juzga de cada cosa como si la fuese, del mismo modo que imagina, en el fondo, que jamás morirá. Estas ilusiones nubosas las recibimos con la vida como un narcótico necesario para soportarla. Pero ¿qué es de nosotros cuando, desintoxicados, nos enteramos de lo que somos?, perdidos entre charlatanes, en una noche en la que no podemos sino odiar la apariencia de luz que proviene de los parloteos. El sufrimiento, que se confiesa tal, del desintoxicado es el objeto de este libro.

No lo somos todo, incluso no tenemos más que dos certezas en este mundo, ésa y la de morir. Si tenemos conciencia de no serlo todo como la tenemos de ser mortal, no pasa nada. Pero si carecemos de narcótico, se revela un vacío irrespirable. Quise serlo todo. Si desfalleciendo en ese vacío, pero reuniendo valor, me digo: «Me avergüenzo de haber querido serlo, pues, ahora lo veo, eso era dormir», a partir de entonces comienza una experiencia singular. El espíritu se mueve en un mundo extraño en el que coexisten la angustia y el éxtasis.

Una tal experiencia no es inefable, pero la comunico a quien la ignora: su tradición es difícil (la escrita no es sino la introducción de la oral); exige en el otro angustia y deseo previos.

Lo que caracteriza a tal experiencia, que no procede de una revelación, en la que tampoco se revela nada, salvo lo descono-

cido, es que nunca aporta nada de apaciguador. Una vez acabado mi libro, veo sus aspectos odiosos, su insuficiencia, y, aún peor, en mí, el empeño de suficiencia que le he añadido, que le añado aún, y del que odio juntamente la impotencia y una parte de la intención.

Este libro es el relato de una desesperación. Este mundo se le da al hombre como un enigma a resolver. Toda mi vida —sus momentos extraños, desordenados, no menos que mis pesadas meditaciones— se me ha pasado en resolver el enigma. Llegué, efectivamente, hasta el final de problemas cuya novedad y extensión me exaltaron. Habiendo entrado en regiones insospechadas, vi lo que ningún ojo vio jamás. Nada más embriagador: la risa y la razón, el horror y la luz siendo al fin penetrables..., no había nada que yo no supiera, que no fuera accesible a mi fiebre. Como una maravillosa insensata, la muerte abría o cerraba sin cesar las puertas de lo posible. En este dédalo, yo podía perderme a voluntad, entregarme al arrobo, pero podía a voluntad discernir las vías, habilitar al decurso intelectual un paso preciso. El análisis de la risa me había abierto un campo de coincidencias entre los datos de un conocimiento emocional común y riguroso y los del conocimiento discursivo. Los contenidos perdiéndose unos en otros, las diversas formas de derroche (risa, heroísmo, éxtasis, sacrificio, poesía, erotismo u otros) definían por sí mismas una ley de comunicación que regulase los juegos del aislamiento y de la pérdida de los seres. La posibilidad de unir en un punto preciso dos clases de conocimiento hasta ahora extrañas la una para la otra o confundidas groseramente, daba a esta ontología su inesperada consistencia: el movimiento del pensamiento se perdía por entero, pero por entero se reencontraba, en un punto donde ríe el unánime gentío. Experimenté un sentimiento de triunfo: ¿puede que ilegítimo, prematuro?..., me parece que no. Padecí pronto lo que me sucedía como un peso. Lo que me desquició los nervios fue haber acabado la tarea: ¡mi ignorancia se refería a puntos insignificantes, ya no había enigmas que resolver! ¡Todo se derrumbaba! Me desperté ante un enigma nuevo y éste supe en seguida que era insoluble: este enigma llegaba a ser tan amargo, me dejó en una impotencia tan abrumadora que lo experimenté como Dios, si existe, lo experimentaría.

Acabada en sus tres cuartas partes, abandoné la obra en que debía resolverse el enigma. Escribí El suplicio, donde el hombre alcanza el límite de lo posible.

PRIMERA PARTE

ESBOZO DE UNA INTRODUCCION A LA EXPERIENCIA INTERIOR

I

Crítica de la servidumbre dogmática (y del misticismo)

Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la experiencia *confesional,* a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión. Por esta razón no me gusta la palabra *místico.*

No me gustan tampoco las definiciones estrechas. La experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro —y conmigo, la existencia humana— de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible. Esta necesidad funcionaba pese a las creencias religiosas; pero tiene consecuencias tanto más completas cuando no se tienen tales creencias. Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido.

He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin dado de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido). He querido que el no-saber fuese su principio —en lo

cual he seguido, con un rigor más áspero, un método en el que destacaron los cristianos (se adentraron por esta vía tan lejos como el dogma lo permitió). Pero esta experiencia nacida del no-saber permanece en él decididamente. No es inefable, no se le traiciona si se habla de ella, pero, a las preguntas del saber, hurta al espíritu incluso las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella.

La experiencia es la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir. Aunque en esta fiebre haya algún tipo de aprehensión, no puede decir: «He visto esto, lo que he visto es tal»; no puede decir: «He visto a Dios, el absoluto o el fondo de los mundos»; no puede más que decir: «Lo que he visto escapa al entendimiento», y Dios, el absoluto, el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento.

Si yo dijese decididamente: «He visto a Dios», lo que veo cambiaría. En lugar de lo desconocido inconcebible —salvajemente libre ante mí, dejándome ante él salvaje y libre— habría un objeto muerto y la cosa del teólogo —a lo que lo desconocido estaría sometido, pues, bajo la especie de Dios, lo desconocido oscuro que el éxtasis revela está *esclavizado a esclavizarme* (el hecho de que un teólogo haga saltar después el marco establecido significa simplemente que el marco es inútil; éste no es, para la experiencia, sino una presuposición a rechazar).

De cualquier modo, Dios está unido a la salvación del alma —al mismo tiempo que a las otras *relaciones de lo imperfecto con lo perfecto*—. Pero, en la experiencia, el sentimiento que tengo de lo desconocido es inquietamente hostil a la idea de perfección (la servidumbre misma, el «deber ser»).

Leo en Dionisio Areopagita (*Los nombres divinos,* I, 5): «Los que por el cese íntimo de toda operación intelectual entran en unión íntima con la inefable luz... no hablan de Dios más que por negación.» Así sucede desde el momento en que es la experiencia la que revela y no la presuposición (a tal punto que, a los ojos del mismo, la luz es «rayo de tinieblas»; llegará a decir, según Eckhart: «Dios es la nada»). Pero la teología positiva —fundada sobre la revelación de las Escrituras— no está de acuerdo con esta experiencia negativa. Unas cuantas páginas después de haber evocado ese Dios que el discurso no aprehende

más que negando, Dionisio escribe (*ibíd.,* I, 7): «Posee sobre la creación un imperio absoluto..., todas las cosas se refieran a El como a su centro, le reconocen como su causa, su principio y su fin...»

Respecto a las «visiones», a las «palabras», y otros «consuelos» comunes en el éxtasis, San Juan de la Cruz da muestras, si no de hostilidad, al menos reserva. La experiencia no tiene sentido para él más que en la aprehensión de un Dios sin forma y sin modo. La misma Santa Teresa no daba en última instancia valor más que a la «visión intelectual». Del mismo modo, tengo a la aprehensión de Dios, aunque fuese sin forma ni modo (su visión «intelectual» y no «sensible»), por un alto en el movimiento que nos lleva a la aprehensión más oscura de lo *desconocido:* de una presencia que no es distinta en nada de una ausencia.

Dios difiere de lo desconocido en que una emoción profunda, que proviene de las profundidades de la infancia, se une primeramente en nosotros a su evocación. Lo desconocido nos deja por el contrario fríos, no se hace amar antes de haber derruido en nosotros toda cosa, como un viento violento. Igualmente, conmovedoras y los términos medios a los que recurre la emoción poética nos afectan sin dificultad. Si la poesía introduce lo extraño, lo hace por la vía de lo familiar. Lo poético es lo familiar, disolviéndose en lo extraño y nosotros con él. No nos desprovee nunca de todo en todos los aspectos, pues las palabras, las imágenes disueltas, están cargadas de emociones ya experimentadas, fijas a objetos que las unen a lo conocido.

La aprehensión divina o poética está en el mismo plano que las vanas apariciones de los santos en el aspecto de que podemos todavía, por medio de ella, apropiarnos de lo que nos supera, y, sin captarlo como un bien propio, al menos religarlo a nosotros, a lo que ya nos había afectado antes. De esta manera, no morimos del todo: un hilo, tenue sin duda, pero un hilo, une lo aprehendido al yo (aunque hubiera ya roto su noción ingenua, Dios sigue siendo el ser cuyo papel ha expuesto la Iglesia).

No nos desnudamos totalmente más que yendo sin hacer trampas a lo desconocido. Es la parte de lo desconocido lo que da a la experiencia de Dios —o de lo poético— su gran autoridad. Pero lo desconocido exige en último término un imperio no compartido.

II

La experiencia como única autoridad y único valor

La oposición a la idea de proyecto —que ocupa en este libro una parte esencial— me es tan necesaria que, tras haber escrito el plan detallado de esta introducción, no puedo atenerme a él. Habiendo abandonado por un tiempo su redacción y habiendo pasado por un tiempo su redacción y habiendo pasado al post-scriptum *(que no estaba previsto), no puedo por menos de cambiarlo. Me atengo al proyecto en las cosas secundarias: en lo que me importa se me presenta pronto como lo que es: contrario a mí mismo por ser proyecto.*

Me interesa explicarme sobre este punto, interrumpiendo la exposición: debo hacerlo, al no poder asegurar la homogeneidad del conjunto. Quizá esto sea dejadez. Sin embargo, y quiero decirlo, no opongo en absoluto al proyecto un humor negativo (una apatía enfermiza), sino el espíritu de decisión.

La expresión de la experiencia interior debe, de alguna manera, responder a su movimiento; no puede ser una seca traducción verbal, ejecutable ordenadamente.

Doy los títulos de los capítulos del plan que había fijado, que eran:

— *crítica de la servidumbre dogmática (el único escrito);*
— *crítica de la actitud científica;*
— *crítica de una actitud experimental;*
— *posición de la experiencia misma como valor y autoridad;*
— *principio de un método;*
— *principio de una comunidad.*

Intentaré ahora extraer un movimiento que debía provenir del conjunto.

La experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma. Abriéndome a la experiencia interior, he planteado de este modo su valor, su autoridad. De

ahora en adelante, no puedo tener otro valor ni otra autoridad [1]. Valor, autoridad, implican el rigor de un método, la existencia de una comunidad.

Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor *y la autoridad* [2].

Siempre la experiencia interior tuvo otros fines que ella misma, en los que se colocaba el valor y la autoridad. Dios en el Islam o la Iglesia cristiana; en la Iglesia búdica, este fin negativo: la supresión del dolor (fue posible también subordinarla al conocimiento, como hace la ontología de Heidegger) [3]. Pero en el caso de que Dios, el conocimiento, la supresión del dolor, dejen de ser a mis ojos fines convincentes, si el placer que saco de un arrobo me importuna, incluso me lacera, ¿deberá de inmediato parecerme vacía la experiencia interior, imposible a partir de ahora al carecer de razón de ser?

La pregunta no es absoluto ociosa. La ausencia de una respuesta forma (de la que yo me había pasado hasta ahora) acaba por dejarme un gran malestar. La experiencia misma me había hecho jirones, y esos jirones acaban de ser desgarrados por mi impotencia para responder. Recibí la respuesta de otro: la respuesta exige una solidez que en ese momento yo había perdido. Planteé la pregunta ante varios amigos, dejando ver en parte mi zozobra; uno de ellos [4] enunció simplemente este principio: la experiencia misma es la autoridad (pero la autoridad se expía).

Desde ese momento, esta respuesta me apaciguó, dejándome apenas (como la cicatriz de una herida que tarda en cerrarse) un residuo de angustia. Medí su alcance el día en que elaboré el

---

1 Se entiende que en el dominio del espíritu como cuando se habla de la autoridad de la ciencia, de la Iglesia o de la Escritura.

2 Paradoja en la autoridad de la experiencia: fundada en la puesta en tela de juicio, es puesta en tela de juicio de la autoridad; puesta en cuestión positiva, autoridad del hombre que se define como puesta en cuestión de sí mismo.

3 Al menos, la manera en que ha expuesto su pensamiento, ante una comunidad de hombres, sobre el conocimiento.

4 Maurice Blanchot. Más adelante me refiero en dos ocasiones a esta conversación.

proyecto de una introducción. Vi entonces que ponía fin a todo el debate de la existencia religiosa, que incluso tenía el alcance galileico de un giro en el ejercicio del pensamiento, que sustituía juntamente a la tradición de las iglesias y a la filosofía.

Desde hace ya cierto tiempo, la única filosofía que vive, la de la escuela alemana, tendió a hacer del conocimiento último la extensión de la experiencia interior. Pero esta *fenomenología* da al conocimiento el valor de un fin al que se llega por la experiencia. Es una alianza inestable: la parte concedida a la experiencia es juntamente demasiado y no lo suficientemente grande. Los que le conceden tal parte deben sentir que desborda, por una inmensidad de posibilidades, el uso al que ellos se limitan. Lo que preserva en apariencia la filosofía es la escasa acuidad de las experiencias de las que parten los fenomenólogos. Esta ausencia de equilibrio no sobrevive a la puesta en juego de la experiencia que va hasta el límite de lo posible. Cuando ir hasta el límite significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado.

Por el lado de la filosofía, se trata de acabar con la división analítica de las operaciones, escapando de esta manera a la sensación de vacío de los interrogantes inteligente. Por el lado de la religión, el problema resuelto es más grave. Las autoridades, los valores tradicionales, desde hace ya mucho tiempo no tienen sentido para gran número de personas. Y la crítica a la que ha sucumbido la tradición no puede ser indiferente a aquellos cuyo interés es el punto extremo de lo posible. Se une a movimientos de la inteligencia que quieren hacer retroceder sus límites. Pero —es innegable— el avance de la inteligencia tuvo como efecto secundario disminuir lo posible en un dominio que pareció ajeno a la inteligencia: *el de la experiencia interior.*

Decir disminuir es aún poco. El deesarrollo de la inteligencia lleva a un resecamiento de la vida que, de rebote, ha zapado la inteligencia. Solamente si yo enuncio este principio: «La experiencia interior es en sí misma la autoridad», logro salir de esta impotencia. La inteligencia había destruido la autoridad necesaria para la experiencia: merced a esta manera de atajar, el hombre dispone de nuevo de sus posibiliddes y ya no es lo viejo, lo limitado, sino el punto extremo de lo posible.

Estos enunciados tienen una oscura apariencia teórica y no le veo ningún remedio más que decir: «Es preciso captar el sentido desde dentro.» No son demostrables lógicamente. Es preciso *vivir*

la experiencia, no es accesible fácilmente e incluso, considerada desde fuera por la inteligencia, sería preciso ver en ella un conjunto de operaciones distintas, unas intelectuales, otras estéticas, otras finalmente morales, y se haría preciso retomar de nuevo todo el problema. Sólo desde dentro, vivida hasta el trance, aparece uniendo lo que el pensamiento discursivo debe separar. Pero une no menos que estas formas —estéticas, intelectuales, morales— los contenidos diversos de la experiencia pasada (como Dios y su Pasión) en una fusión que no deja fuera más que el discurso por el que se intentó separar esos objetos (haciendo de ellos respuestas a las dificultades de la moral).

La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido. Puede dejar romperse contra ella la agitación de la inteligencia: los fracasos reiterados no la sirven menos que la docilidad última que puede uno esperar.

Alcanzado esto como un punto extremo de lo posible, ni que decir tiene que la filosofía propiamente dicha es absorbida, que separada ya del simple intento de cohesión de conocimientos que es la filosofía de las ciencias, se disuelve. Y disolviéndose en esta nueva forma de pensar, se encuentra siendo tan sólo heredera de una teología mística fabulosa, pero mutilada de su Dios y que hace tabla rasa.

La separación del trance de los dominios del saber, del sentimiento, de la moral, obliga a *construir* valores que reúnan *fuera* los elementos de esos dominios bajo formas de entidades autoritarias; cuando no hacía falta buscar muy lejos, bastaba entrar en uno mismo, por el contrario, para encontrar ahí lo que faltó desde el día en que se refutaron las construcciones. El «sí mismo» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto.

III

Principios de un método y de una comunidad

Cuando los zarpazos de la inteligencia hubieron demolido los edificios de los que hablé, la vida humana experimentó una falta

(pero no de momento un desfallecimiento total). Esta comunicación de largo alcance, esta fusión que ella realizaba hasta entonces por una meditación sobre objetos con una historia (patética y dramática) como Dios, pareció que no podía ya ser alcanzada. Era preciso, pues, elegir —o permanecer fieles, obstinadamente, a dogmas caídos en un dominio de crítica— o renunciar a la única forma de vida ardiente, a la fusión.

El amor, la poesía, bajo una forma romántica, fueron las vías por las que intentamos escapar al aislamiento, al aplastamiento de una vida privada de su salida más visible. Pero aun cuando esas nuevas salidas fuesen de tal género que no hiciesen echar de menos en nada a la antigua, la antigua se hizo inaccesible, o creíada tal, para los afectados por la crítica: de tal modo, su vida fue privada de una parte de sus posibilidades.

En otros términos, no se alcanzan estados de éxtasis o de arrobamiento más que *dramatizando* la existencia en general. La creencia en un Dios traicionado que nos ama (hasta el punto de que muere por nosotros), nos rescata y nos salva, desempeñó largo tiempo este papel. Pero no puede decirse que, faltando esta creencia, la dramatización sea imposible: en efecto, otros pueblos la han conocido —y, por ella, el éxtasis— sin estar informados del Evangelio.

Puede decirse tan sólo esto: que la dramatización tiene necesariamente una llave, bajo forma de elemento incontestado (decisorio), de valor sin el que no puede existir drama, sino sólo indiferencia. Así, desde el momento en que el drama nos alcanza y al menos si es sentido como afectando en nosotros al hombre en general, alcanzamos la autoridad, lo que causa el drama. (Del mismo modo, si existe en nosotros una autoridad, un valor, hay un drama, pues, si es tal, que hay que tomarlo en serio, totalmente.)

En toda religión la dramatización es esencial, pero si es puramente exterior y mítica puede tener varias formas independientes al mismo tiempo. Sacrificios con intenciones y orígenes diferentes se conjugan. Pero cada uno de ellos, en el momento en que la víctima es inmolada, marca el punto más intenso de una dramatización. Si no supiésemos dramatizar, no sabríamos salir de nosotros mismos. Viviríamos aislados y aplastados. Pero una especie de ruptura —en la angustia— nos deja al límite de las lágrimas: entonces nos perdemos, nos olvidamos de nosotros mismos y nos comunicamos con un más allá inaprehensible.

De esta manera de dramatizar —a menudo forzada— surge un elemento de comedia, de tontería, que hace reír. Si no hubiésemos sabido dramatizar, no sabríamos reír, pero en nosotros la risa está siempre lista a hacernos volver a arrojarnos a una fusión renovada, de nuevo rompiéndonos al azar de los errores cometidos al querer rompernos, pero ya sin autoridad esta vez.

La dramatización no llegó a ser completamente general más que haciéndose interior, pero no puede pasarse sin medios a la medida de aspiraciones ingenuas —como la de no morir jamás—. Cuando llegó a ser así interior y general, cayó en una autoridad exclusiva, celosa (ya no venía al caso reírse entonces, se hizo tanto más forzada). Todo esto para que el ser no se repliegue demasiado sobre sí mismo, no acabe en mercader avaro, en viejo verde.

Entre el mercader, el libertino rico y el devoto acurrucado a la espera de la salvación hay muchas afinidades, incluso la posibilidad de estar unidos en una sola persona.

Otro equívoco: referente al compromiso entre la autoridad positiva de Dios y la negativa de la supresión del dolor. En la voluntad de suprimir el dolor somos conducidos a la acción, en lugar de limitarnos a dramatizar. La acción ejercida para suprimir el dolor va, finalmente, en sentido contrario de la posibilidad de dramatizar en su nombre: no tendemos ya al punto extremo de lo posible, remediamos el mal (sin gran efecto), pero lo posible entretanto no tiene ya sentido, vivimos de proyectos, formando un mundo bastante unido (so capa de inexpirables hostilidades) con el libertino, el mercader y el devoto egoísta.

En estas maneras de dramatizar hasta el extremo, en el interior de las tradiciones, podemos apartarnos de ellas. El recurso al deseo de no morir, e incluso, salvo la humillación ante Dios, los medios habituales faltan casi completamente en San Juan de la Cruz, quien, cayendo en la noche del no-saber, toca el punto extremo de lo posible: en otros de una manera menos notoria, quizá menos profunda.

Kierkegaard, a fuerza de llevar hasta el límite de lo posible, y, en cierta manera, hasta el absurdo, cada elemento del drama cuya autoridad recibió por tradición, se desplaza por un mundo en el que se hace imposible apoyarse sobre nada, donde la ironía es libre.

Llego a lo más importante: *hay que rechazar los medios exteriores*. Lo dramático no reside en estar en estas condiciones o en aquéllas, que son condiciones positivas (como estar medio perdido, poder ser salvado). Reside simplemente en ser. Darse cuenta es, sin más, refutar con bastante coherencia los subterfugios por los que nos escapamos habitualmente. No más salvación: es el más odioso de los subterfugios. La dificultad —que la refutación debe hacerse en nombre de una autoridad— se resuelve así: refuto en nombre de la refutación, que es la experiencia misma (la voluntad de ir hasta el límite de lo posible). La experiencia, su autoridad, su método no se distingue de la refutación [5].

Habría podido decirme: el valor, la autoridad, es el éxtasis; la experiencia interior es el éxtasis; el éxtasis es, según parece, la comunicación, oponiéndose al replegamiento en sí mismo de que he hablado. De este modo, habría *sabido* y *encontrado* (hubo un tiempo en el que creí saber, haber encontrado). Pero llegamos al éxtasis por una refutación del saber. Si me detengo en el éxtasis y me hago con él, finalmente acabaré por definirlo. Pero nada resiste a la refutación del saber y he visto en último extremo que la misma idea de comunicación deja desnudo, sin saber nada. Sea lo que fuere, a falta de una revelación positiva presente en mí en extremo, no puedo darle ni razón de ser ni fin. Permanezco en el intolerable no saber, que no tiene otra salida que el éxtasis mismo.

Estado de desnudez, de súplica sin respuesta en el que, sin embargo, advierto esto: que se aferra a la evitación de todo subterfugio. De tal suerte que, permaneciendo tales los conocimientos particulares, menos el suelo, su fundamento, que les falta, me apercibo al hundirme que la única verdad del hombre, finalmente entrevista, es ser una súplica sin respuesta.

Aquejada de sencillez tardía, el avestruz, finalmente, deja un ojo, fuera de la arena, chocantemente abierto... Pero por mucho que se me lea, con la mejor voluntad del mundo, con la mayor atención, llegando al último grado de convicción, no por eso se estará más desnudo. Pues desnudez, hundirse, súplica, son en primer lugar nociones añadidas a otras. Aunque unidas a la evitación de todo subterfugio, en tanto que extienden el dominio

---

[5] Como digo en la cuarta parte, el principio de refutación * es uno de ésos sobre los que insiste Maurice Blanchot como sobre un fundamento.

* [*Contestación:* en contextos discursivos, lo traduzco por refutación; en otros casos, por rechazo, recusación... *(N. del T.)*]

de los conocimientos, están reducidas ellas mismas a la condición de subterfugios. Tal es en nosotros el trabajo del discurso. Y esta dificultad se expresa así: *la palabra silencio es también un ruido,* hablar es en sí mismo imaginar conocer, y para no conocer haría falta no hablar ya. Aunque la arena hubiera permitido abrirse a mis ojos, he hablado: las palabras, *que no sirven más que para huir,* cuando he dejado de huir me reenvían de nuevo a la huida. Mis ojos se han abierto, es cierto, pero hubiera sido preciso no decirlo, permaneciendo fijo como un animal. He querido hablar, y como si las palabras llevasen el peso de mil sueños, suavemente, como fingiendo no ver, mis ojos se han cerrado.

El espíritu se pone al desnudo por un «íntimo cese de toda operación intelectual». En caso contrario, el *discurso* le mantiene en su pequeño doblegamiento. El discurso puede soplar tempestuosamente, si quiere, que por mucho que yo haga, al amor de la lumbre el viento no puede helar. La diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio, e incluso, tanto como un medio, un obstáculo; lo que cuenta no es ya el enunciado del viento, sino el viento.

En este punto vemos el segundo sentido de la palabra dramatizar: es la voluntad, que se añade al discurso, de no atenerse al enunciado, de obligarse a sentir lo helado del viento, a estar desnudo. De aquí el arte dramático que utiliza la sensación, no discursiva, esforzándose en conmover, imitando para ello el ruido del viento e intentando helar — como por contagio: hace temblar en escena un personaje (antes que recurrir a estos medios groseros, la filosofía se rodea de signos narcóticos) —. A este respecto, es un error clásico asignar los *Ejercicios* de San Ignacio al método discursivo: se inscriben en un discurso que lo regula todo pero de modo dramático. El discurso exhorta: represéntate, dice, el lugar, los personajes del drama, y mantente ahí como uno de ellos; disipa —tensando para ello tu voluntad— el torpor, la ausencia a las que las palabras inclinan. La verdad es que los *Ejercicios,* horror en su totalidad del discurso (de la ausencia), intentan remediarlo por medio de la tensión del discurso, y que a menudo el artificio fracasa (por otra parte, el objeto de contemplación que proponen es sin duda el drama, pero comprometido en las categorías históricas del discurso, lejos del Dios sin forma y sin modo del Carmelo, más sedientos que los jesuitas de experiencia interior).

La deficiencia del método dramático es que fuerza a ir siempre más allá de lo que se siente naturalmente. Pero esa deficiencia es menos del método que nuestra. Y no es el lado voluntario del proceso (al que se añade aquí el sarcasmo: lo cómico aparece no como obra de la autoridad, sino de quien, deseándola, no alcanza pese a sus esfuerzos a sufrirla) lo que me detiene: es su impotencia.

La refutación permanecería en verdad impotente en nosotros si se limitase al discurso y a la exhortación dramática. Esa arena en la que nos hundimos para no ver está formada de palabras y la refutación, debiendo también servirse de ellas, hace pensar —si paso de una imagen a otra diferente— en el hombre hundido, debatiéndose, al que sus esfuerzos entierran con mayor presteza: y es cierto que las palabras, sus dédalos, la inmensidad agotadora de sus posibilidades, su carácter traicionero, en último término, tienen algo de arenas movedizas.

De esas arenas no saldríamos sin que se nos tendiese alguna cuerda. Pese a que esas palabras drenan en nosotros casi toda la vida —de esa vida, apenas hay alguna brizna que no haya cogido, arrastrado, acumulado, la multitud sin reposo, atareada, de esas hormigas (las palabras)—, subsiste en nosotros una parte muda, escamoteada, inaprehensible. En la región de las palabras, del discurso, se ignora esta parte. Por ello se nos escapa habitualmente. No podemos alcanzarla o disponer de ella más que en ciertas condiciones. Son vagos movimientos interiores, que no dependen de ningún objeto y no tienen intención, estados que, a semejanza de otros ligados a la pureza del cielo, al perfume de una habitación, no son motivados por nada definible, hasta tal punto que el lenguaje, que tiene respecto a los otros el cielo o la habitación, para referirse a ellos —y que dirige en tal caso la atención hacia lo que capta— se encuentra desprovsito, no puede decir nada, se limita a escamotear tales estados a la atención (aprovechándose de su escasa acuidad, atrae inmediatamente la atención hacia otra parte).

Si vivimos sin repulsa bajo la ley del lenguaje, estos estados están en nosotros como si no existiesen. Pero si chocamos contra tal ley, podemos, de pasada, detener la conciencia sobre uno de ellos y, haciendo callar en nosotros el discurso, detenernos en la sorpresa que nos proporciona. Más vale en ese caso encerrarse, apagar las luces, permanecer en ese silencio suspendido en el que sorprendemos el sueño de un niño. Con un poco de suerte, ad-

vertimos lo que favorece el retorno de tal estado, lo que aumenta su intensidad. Y sin duda no es demasiado para tal empeño la pasión enferma por la que, durante un largo momento de noche, una madre es retenida cerca de una cuna.

Pero la dificultad es que no se llega fácilmente ni por completo a callarse, que es preciso luchar contra sí mismo con, precisamente, una paciencia de madre: buscamos aprehender en nosotros lo que subsiste al abrigo de las servidumbres divagando, enhebrando frases, quizá respecto a nuestro esfuerzo (y después sobre su fracaso), pero frases al fin y al cabo, y en la impotencia de aprehender algo más. Debemos obstinarnos, familiarizándonos cruelmente con una impotente tontería, habitualmente escamoteada, pero puesta a plena luz: la intensidad de los estados aumenta bastante rápidamente y, a partir de ahí, absorben e incluso arroban. Llega el momento en que podemos reflexionar, dejar de nuevo de callar, ensartar palabras: esta vez, al desgaire (hacia el trasfondo) y, despreocupadamente, dejamos perderse su rumor.

Esta maestría de nuestros movimientos más íntimos, que podemos adquirir a la larga, es bien conocida: es el *yoga*. Pero el *yoga* se nos da bajo forma de burdas recetas, salpimentadas de pedantería y enunciados chocantes. Y el *yoga*, practicado por sí mismo, no va más lejos que una estética o una higiene. Mientras que yo recurro a los mismos métodos (puesto al desnudo) *en la desesperación*.

Los cristianos no se servían de estos medios, pero la experiencia no era para ellos más que la última etapa de una larga ascética (los hindúes se entregan al ascetismo, que procura a su experiencia un equivalente del drama religioso que les falta). Pero no pudiendo ni queriendo recurrir a la ascética, debo unir la refutación a la *liberación del poder de las palabras* que es dominio. Y si, muy al contrario de los hindúes, he reducido estos medios a lo que son y después he afirmado de ellos que es preciso dar su parte a la inspiración, tampoco puedo dejar de decir que no se les puede reinventar. Su práctica abrumada de tradición es el análogo de la cultura vulgar, de la que los poetas más libres no han podido pasarse (no hay ningún gran poeta que no haya cursado estudios secundarios).

Lo que he asimilado tanto como he podido es la atmósfera de escolaridad del *yoga*. Los medios de los que se trata son dobles; es preciso encontrar: *palabras* que sirvan de alimento a la

costumbre, pero que nos aparten de esos objetos cuyo conjunto nos tiene atraillados; *objetos* que nos hagan deslizar desde el plano exterior (objetivo) a la interioridad del sujeto.

No daré más que un ejemplo de *palabra* deslizante. Digo *palabra*: podría ser igualmente la frase en que se inserta la palabra, pero me limito a la palabra *silencio*. Tal palabra es ya, antes lo dije, la abolición del ruido que es la palabra; entre todas las palabras es la más perversa o la más poética: ella misma es prenda de su muerte.

El silencio está dado en la predilección morbosa del corazón. Cuando un perfume de flor está cargado de reminiscencias, nos demoramos en respirar la flor, en interrogarla, en la angustia del secreto que su dulzura nos entregará dentro de un instante: tal secreto no es más que la presencia interior, silenciosa, insondable y desnuda, que una atención siempre entregada a las palabras (a los objetos) nos hurta, que nos devuelve a lo sumo si la entregamos a tal de los más transparentes de entre los objetos. Pero no la devuelve plenamente más que si sabemos separarla, en último térimno, incluso de esos objetos discretos: lo que podemos hacer eligiendo para ellos una a modo de custodia donde acabarán de disiparse en el silencio que ya no es nada.

La custodia que los hindúes eligieron no es menos interior: es el aliento. Y lo mismo que una palabra deslizante tiene la virtud de captar la atención dada de antemano a las palabras, lo mismo el aliento, la atención de la que disponen los gestos, los movimientos dirigidos hacia los objetos: pero de tales movimientos sólo el aliento no conduce más que a la interioridad Hasta tal punto, que los hindúes, respirando suavemente —y quizá en silencio— profundamente, no erróneamente han concedido al aliento un poder que no es el que ellos creyeron, pero que no por ello abre menos los secretos del corazón.

El silencio es una palabra que no es una palabra y el aliento un objeto que no es un objeto...

Interrumpo de nuevo el curso de la exposición. No doy las razones (que son varias, coincidentes) Me limito ahora a unas notas de las que se desprende lo esencial y bajo una forma que responde mejor a la intención que lo trabado

Los hindúes tienen otros medios; que sólo tienen a mis ojos un valor, mostrar que sólo los medios pobres (los más pobres)

tienen la virtud de operar la ruptura (los medios ricos tienen demasiado sentido, se interponen entre nosotros y lo desconocido, como objetos buscados por sí mismos). Solamente la intensidad importa. Así pues,

Apenas hemos dirigido la atención hacia una presencia interior, lo que hasta entonces se nos había escamoteado alcanza la amplitud, no de una tormenta —se trata de movimientos lentos—, sino de una crecida invasora. Ahora la sensibilidad está exaltada: ha bastado que la separásemos de los objetos neutros a los que la entregábamos habitualmente.

Una sensiiblidad llegada a ser por desligamiento de lo que afecta a los sentidos tan interior que todos los retornos de lo exterior, el caer de una aguja, un crujido, tienen una inmensa y lejana resonancia... Los hindúes han advertido esta paradoja. Imagino que sucede como con la visión, que una dilatación de la pupila vuelve aguda en la oscuridad. Aquí la oscuridad no es la ausencia de luz (o de ruido), sino la absorción al exterior. En la simple noche, nuestra atención está entregada por completo al mundo de los objetos por la vía de las palabras, que persiste. El verdadero silencio tiene lugar en la ausencia de las palabras; que caiga una aguja entonces y me sobresalto como si hubiese sido un martillazo... En ese silencio hecho desde dentro, no es ya un órgano, es la sensibilidad entera, es el corazón, lo que se ha dilatado.

Diversos medios de los hindúes.

Pronuncian de forma cavernosa, prolongada como en una resonancia de catedral la sílaba ÔM. *Consideran sagrada esta sílaba. Se proporcionan así un sopor religioso, lleno de turbia divinidad, majestuoso incluso y cuya prolongación es puramente interior. Pero es precisa o la ingenuidad —la pureza— del hindú o el enfermizo gesto del europeo por lo exótico.*

Otros, llegado el caso, se sirven de tóxicos.

Los tántricos *recurren al placer sexual: no se abisman en él, lo utilizan como trampolín.*

Juegos de virtuoso y delincuencia se confunden y nada está más lejos de la voluntad de despojamiento.

Pero sé que pocas cosas, en el fondo, de la India... Los pocos juicios a los que me atengo —más de alejamiento que de recepción— se unen a mi ignorancia. No tengo dudas sobre dos puntos: los libros de los hindúes son, si no pesados, desiguales; esos hindúes tienen en Europa amigos que no me gustan.

Tendencia de los hindúes —mezclada de desprecio— a halagar al occidental, a su religión, su ciencia, su moral, a justificarse por su apariencia atrasada; se está en presencia de un sistema en sí mismo notable, que se mide y no gana por este comienzo de mala conciencia; la pretensión intelectual hace resurgir ingenuidades que sin ella serían conmovedoras o indiferentes; en cuanto a la moral, los modernos hindúes atenúan en su detrimento una audacia que quizá han conservado (tradición del «advaitismo» de los Vedanta, *en los que Nietzsche vio precursores), no se desembarazan de una cierta preocupación envarada de reverencia a los principios. Son lo que son y no dudo en absoluto que en todos los respectos se eleven lo suficiente como para ver* desde lo alto; *pero se explican a la occidental, de aquí su reducción a la medida común.*

No dudo que los hindúes lleguen lejos en lo imposible, pero en el grado más alto *les falta, y es lo que cuenta para mí, la facultad de expresarse. Por lo poco que sé, creo poder sacar la conclusión de que la ascética juega un papel decisivo entre ellos. (Los desórdenes contrarios —erotismo, tóxicos— parecen más raros, son rechazados por un gran número. Los desórdenes mismos no son excluyentes de la ascética, incluso la exigen en virtud de un principio de equilibrio.) La clave es la búsqueda de salvación.*

La miseria de estas gentes es que se preocupan de una salvación, por otra parte diferente de la del cristiano. Es sabido que imaginan series de renacimientos —hasta la liberación: no volver a renacer.

Lo que me choca a este respecto, que me parece convincente (pese a que la convicción no proviene del razonamiento, sino solamente de los sentimientos que precisa):

Sea x *muerto, que yo era (en otra vida)* a vivo *y* z, *que seré. Puedo en* a vivo *discernir* ah *que yo era ayer y* ad *que seré mañana (en esta misma vida). A sabe que* ah *era ayer él mismo, lo que no era ningún otro. Puede incluso aislar* ad *de entre todos los hombres que serán mañana. Pero* a *no puedo hacerlo con* x *muerto. Ignora quien fuera éste, no guarda ninguna memoria de él. Del mismo modo,* x *no ha podido imaginar nada de* a. *Del mismo modo,* a *nada de* z, *que no guardará de* a *ninguna memoria. Si entre* x, a *y* z *no existe ninguna de las relaciones que advierto entre* ah, a *y* ad, *no pueden introducirse entre ellas más que relaciones inconcebibles y que son como si no existiesen. In-*

cluso aunque fuera cierto desde algún punto de vista ininteligible que x, a *y* z *sólo son uno, esta verdad deberá serme indiferente, desde el punto en que, por definición,* x, a *y* z *son indiferentes necesariamente unos de otros. Es cómico por parte de* a *el ocuparse de* z, *por siempre ignorado de él, quien por siempre le ignorará, tan cómico como ocuparse en particular de lo que mañana podría sucederle a tal entre otros de los individuos de las antípodas. Sea* k *ese individuo de las antípodas, entre* a, x *y* z *hay, habrá siempre la misma ausencia de relaciones del tipo* ah, a, ad *(es decir, relaciones aprehensibles) que entre* a *y* k.

A partir de esto: si se prueba que tengo un alma, que es inmortal, puedo suponer *relaciones del tipo* a, ah *entre este alma después de mi muerte y yo (acordándose mi alma de mí como* a *se acuerda de* ah*). Nada más fácil, pero si introduzco entre los mismos elementos relaciones del tipo* a, ad, *estas relaciones se mantienen como arbitrarias, no tendrán la clara consistencia de las que caracterizan a* a, ad. *Sea* am *mi alma tras de la muerte, yo puedo estar respecto a esa* am *en la misma indiferencia que con respecto a* k, *lo que me es imposible respecto a* ad *(si digo* yo puedo, imposible, *hablo estrictamente de mí, pero la misma reacción podría obtenerse de cada hombre recto y lúcido).*

La verdad —de las más cómicas— es que nunca se presta atención a estos problemas. Se discutirá lo bien o mal fundado de las creencias, sin advertir una insignificancia que vuelve inútil la discusión. No hago sin embargo, más que dar una forma precisa al sentimiento de cada persona no intelectualmente nula, creyente o no. Hubo un tiempo en que las relaciones a, am *existían efectivamente (en espíritus incultos) en el tipo* a, ad, *en que se tuvo por el más allá de la muerte una preocupación verdadera, inevitable: los hombres imaginaron en un principio una supervivencia espantosa, no forzosamente larga, pero grávida de todo lo nefasto y cruel de la muerte. Entonces, los lazos entre el yo y el alma eran irrazonados (como lo son las relaciones* a, ad*). Pero esas relaciones entre* a *y* am, *aún irrazonadas, han sido a la larga disueltas por el ejercicio de la razón (en lo que diferían, en todo caso, de las relaciones entre* a *y* ad, *a veces de apariencia frágil, pero que a largo plazo han resistido bien la prueba). Estas relaciones provenientes del sueño fueron sustituidas a la larga por relaciones razonadas, unidas a ideas morales más y más elevadas. En la confusión, los hombres pueden continuar diciéndose: «me preocupo de* am *(o de* z*) tanto como de* ad*»; siguen diciéndoselo, pero no se preocupan verdaderamente. Disipadas las imágenes incultas, se desprende lentamente la verdad cómica; diga lo que*

diga, a *no tiene por* am *más interés que por* k, *vive con ligereza en la perspectiva del infierno. Un cristiano culto no ignora ya* en el fondo *que* am *es otro y le trae tan sin cuidado como* k, *manteniendo solamente, en sobreimpresión, el principio: «debo ocuparme de* am, *no de* ad». *En el momento de la muerte se unen al piadoso deseo de los familiares el terror del moribundo al que le es tan difícil imaginarse irremisiblemente muerto como sobreviviendo en* am.

«No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido / ni me mueve el infierno tan temido / me mueve [...] *que aunque no hubiera cielo yo te amara / y aunque no hubiera infierno te temiera»* (SANTA TERESA DE AVILA)[6]. *En la fe cristiana, el resto es pura comodidad.*

Cuando yo era cristiano, tenía tan poco interés por am, *me parecía tan vano preocuparme más de él que de* k, *que en las Escrituras ninguna frase era más de mi agrado que estas palabras del salmo XXXVIII:* «...ut refrigerer priusquam abeam et amplius non ero» *(que sea yo aliviado antes de que muera y no sea más). Hoy, aunque me dieran por algún absurdo medio la prueba de que* am *se cocerá en el infierno, no me preocuparía, diciendo: «No importa, qué más da él que cualquier otro». Lo que me afectaría —y me haría cocerme en vida— sería que el infierno existiese. Pero nadie ha creído en él jamás. Cierto día, Cristo habló del crujir de dientes de los condenados; era Dios y los* exigía, *era él mismo esa exigencia, sin embargo, no se rompió en dos y sus desdichados pedazos no se arrojaron el uno contra el otro: no pensó en lo que decía, sino en la impresión que quería causar.*

En este punto muchos cristianos se me parecen (pero hay que contar con la comodidad de un proyecto en el que no es forzoso creer verdaderamente). Entra ya mucho artificio en la preocupación de a *por* ad *(la identidad* a, ah, ad *se reduce al hilo que une*

6 Son los conocidos versos atribuidos a Teresa de Jesús (se atribuyen con más certeza al agustino Miguel de Guevara), que Bataille cita incompletos:

No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido, / ni me mueve el infierno tan temido / para dejar por eso de ofenderte. / Tú me mueves, Señor; muéveme el verte / clavado en una cruz y escarnecido; / Muéveme ver tu cuerpo tan herido / muévenme tus afrentas y tu muerte. / Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera / que aunque no hubiera cielo yo te amara, / y aunque no hubiera infierno te temiera. / No me tienes que dar porque te quiera; / pues aunque lo que espero no esperara / lo mismo que te quiero te quisiera. (N. del T.)

los momentos de un ser alterándose, alienándose de hora en hora). La muerte rompe el hilo: no podemos captar una continuidad más que a falta de un umbral *que la interrumpa. Pero basta un movimiento de libertad, rebullir bruscamente y* am *y* k *parecen equivalentes.*

Este inmenso interés por k *a través de los tiempos no es, por otro lado, ni puramente cómico ni puramente sórdico. ¡Interesarse tanto por* k, *sin saber que era* él!

«Todo mi laborioso ardor y toda mi indiferencia, todo mi dominio de mí mismo y toda mi inclinación natural, todo mi coraje y todo mi temblor, mi sol y mi rayo que surge de un cielo tenebroso, toda mi alma y todo mi espíritu, todo el granito pesado y grave de mi 'Yo', todo esto tiene el derecho de repetirse sin cesar: '¡Qué importa lo que yo soy!'» (NIETZSCHE, fragmento del 80-81).

Imaginarse, borrado el yo, abolido por la muerte, qué le faltaría al universo... Muy por el contrario, si yo subsistiese, y conmigo la muchedumbre de los otros muertos, el universo envejecería y todos esos muertos le pondrían la boca pastosa...

No puedo soportar el peso del porvenir más que con una condición: que otros, otros siempre, vivan en él —y que la muerte nos haya lavado, y después lave a esos otros, infinitamente.

Lo más hostil en la moral de la salvación: supone una verdad y una multitud que, por no verla, vive en el error. Ser juvenil, generoso, risueño —y, lo que va parejo, amante de lo que seduce, de las chicas, del baile, de las flores, es errar: si no fuese tonta, la chica guapa se querría repulsiva (sólo cuenta la salvación). Lo peor, sin duda: el jubiloso desafío a la muerte, el sentimiento de gloria que embriaga y hace vivificador el aire que se respira, son otras tantas vanidades que hacen decir al sabio, entre dientes: «Si supiesen...».

Existe, por el contrario, una afinidad entre· por una parte, la ausencia de cuidados, la generosidad, la necesidad de retar a la muerte, el amor tumultuoso, la ingenuidad amenazadora; por otra parte, la voluntad de llegar a ser presa de lo desconocido. En ambos casos, la misma necesidad de aventura ilimitada, *el mismo horror por el cálculo, por el* proyecto *(rostros arrugados, prematuramente envejecidos, de los «burgueses» y su prudencia).*

Contra la ascética.

Que una partícula de vida exangüe, no risueña, refunfuñando ante los excesos de gozo, falta de libertad, *alcance —o pretenda haber alcanzado— el punto extremo, es un error. Se alcanza el punto extremo con la plenitud de los medios: es preciso hallarse rebosantes, sin ignorar ninguna audacia Mi principio contra la ascética es que el punto extremo es accesible por exceso, no por defecto.*

Incluso la ascética de seres logrados cobra a mis ojos el sentido de un pecado, de una pobreza impotente.

No niego que la ascética sea favorable a la experiencia. Incluso insisto en ello. La ascética es un medio seguro de desligarse de los objetos: es matar el deseo que une al objeto. Pero es juntamente hacer de la experiencia un objeto (no se ha matado el deseo de los objetos más que proponiendo al deseo un nuevo objeto).

Por la ascética, la experiencia se condena a tomar un valor de objeto positivo. La ascética postula la liberación, la salvación, la toma de posesión del objeto más deseable. En la ascética, el valor no puede ser la sola experiencia, independiente del placer o del sufrimiento, es siempre una beatitud, una liberación, que trabajamos para procurarnos.

La experiencia en el punto extremo de lo posible exige, sin embargo, una renuncia: dejar de querer serlo todo. Cuando la ascética entendida en el sentido ordinario es justamente el signo de la pretensión de llegar a serlo todo, por posesión de Dios, etc. El mismo San Juan de la Cruz escribe: «Para venir a serlo todo...»

Es dudoso en cada caso si la salvación es objeto de una fe verdadera o si no es más que una comodidad que permite dar a la vida «espiritual» la forma de un proyecto (el éxtasis no es buscado por la prueba en sí misma, es un camino de liberación, un medio) La salvación no es forzosamente el valor que, para el budista, es el final del sufriminto, Dios para los cristianos, los musulmanes, los hindúes no budistas. Es la perspectiva del valor visto desde la vida personal. Por otra parte, el valor es totalidad, completitud, y la salvación para el fiel es «llegar a serlo todo», divinidad directamente para la mayoría, no-individualidad de los budistas (el sufrimiento es, según Buda, lo individual). Una vez formado el proyecto de salvación, la ascética es posible

Imagínese ahora una voluntad diferente e incluso opuesta, en la que la voluntad de «transformarse en todo» fuese mirada como un obstáculo para la de perderse (la de escapar al aislamiento, al repliegue del individuo). ¡En la que «transformarse en todo» fuese tenido por el pecado no sólo del hombre, sino de todo lo posible e incluso de Dios mismo!

Perderse en tal caso sería perderse y no salvarse en modo alguno. (*Más adelante se verá la pasión que pone un hombre en repudiar cada desliz en dirección al todo, a la salvación, a la posibilidad de un proyecto.) Pero, entonces, ¡desaparece la posibilidad de la ascética!*

Empero, la experiencia interior es proyecto, se quiera lo que se quiera.

Lo es, puesto que el hombre lo es por entero por el lenguaje, el cual por esencia, excepción hecha de su perversión poética, es proyecto. Pero el proyecto no es en este caso el de salvación, positivo, sino el negativo de abolir el poder de las palabras y, por tanto, del proyecto.

El problema es entonces el siguiente. La ascética está fuera de cuestión, sin punto de apoyo, sin razón de ser que la haga posible. Si la ascética es un sacrificio, lo es solamente de una parte *de sí mismo que se pierde con vistas a ganar la otra. Pero que quiera uno perderse por entero: eso puede lograrse a partir de un movimiento de bacanal, de ninguna manera en frío. En frío es, por el contrario, la condición necesaria para la ascética. Es preciso elegir.*

Groseramente, puedo mostrar que los medios son en principio siempre dobles. Por una parte, se apela al exceso de fuerzas, a movimientos de embriaguez, de deseo. Y por otra parte, a fin de disponer de fuerzas en cantidad, se mutila uno (por la ascética, como una planta, sin ver que la experiencia está así domesticada —*como la flor— y de este modo deja de responder a la exigencia oculta. Si se trata de salvación, que se mutilen... Pero el viaje al punto extremo de lo posible quiere la libertad de humor, la de un caballo que no ha sido montado nunca).*

La ascética en sí misma tiene, para muchos, algo de atractivo, de satisfactorio, como una maestría consumada, pero lo más difícil, el dominio de sí mismo, de todos sus instintos. El asceta puede mirar por encima del hombro (por lo pronto, a la natura-

leza humana, por el desprecio que siente por la suya propia). No imagina ninguna manera de vivir fuera de la forma de un proyecto. (No miro a nadie por encima del hombro, sino a los ascetas y a los gozadores riendo, como el niño.)

Se dice con naturalidad: no hay otra salida. Todos concuerdan en un punto: nada de excesos sexuales. Y casi todos: absoluta castidad. Me atrevo a apartar tales pretensiones. Y si la castidad, como toda ascética, es en un sentido facilidad, el desenfreno, que acumula las circunstancias contrarias, es más favorable que la ascética en el sentido de que devuelve a la solterona —y a quien se le parece— a su pobreza doméstica.

El hombre que ignora el erotismo no es menos extraño al punto extremo de lo posible que lo sería sin experiencia interior. Es preciso elegir la vía ardua, controvertida —la del «hombre completo», no mutilado.

Llego a decir con precisión: el hindú es extraño al drama, el cristiano no puede alcanzar en él el silencio desnudo. Uno y otro recurren a la ascética. Sólo los dos primeros medios son ardientes (no exigen proyecto): nadie los ha puesto nunca a los dos en juego simultáneamente, sino solamente al uno o al otro con la ascética. Si hubiese dispuesto de uno sólo de los dos, a falta de un ejercicio tenso, como la ascética, no hubiera tenido experiencia interior sino tan sólo la de todos, ligada a la exterioridad de los objetos (en un tranquilo ejercicio de los movimientos interiores se hace de la interioridad misma un objeto; se busca un «resultado»). Pero el acceso al mundo del interior, del silencio, uniéndose en mí a la extrema interrogación, me permitió escapar de la huida verbal juntamente que de la vacía y apacible curiosidad de los estados. La interrogación reencontraba la respuesta que de operación lógica la transformaba en vértigo (como una excitación cobra cuerpo en la aprehensión de la desnudez).

Hay algo soberanamente atractivo en el hecho de ser tanto como el occidental más árido el discurso mismo y, sin embargo, disponer de un medio expeditivo de silencio: se hace un silencio de tumba y la existencia se abisma en el pleno movimiento de su fuerza.

Una frase de Was ist Metaphysik? *me ha impresionado: «Nuestra realidad-humana* (unseres Dasein) *—dice Heiddeger— en nuestra comunidad de investigadores, de profesores y de estu-*

diantes, está determinada por el conocimiento.» Indudablemente tropieza de esta manera una filosofía cuyo sentido debería unirse a una realidad humana determinada por la experiencia interior (estando la vida más allá de las operaciones separadas). Esto menos para señalar el límite de mi interés por Heidegger que para introducir un principio: no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de los que la viven. Comunidad *se entiende en un sentido diferente de Iglesia o de orden. Los* sanyasin *de la India tienen entre ellos menos lazos formales que los «investigadores» de Heidegger. La realidad humana que el* yoga *determina en ellos no por eso deja de ser la de una comunidad, la comunicación es un hecho que no se sobreañade en modo alguno a la realidad-humana, sino que la constituye.*

Me es preciso ahora desplazar el interés. La comunicación de una «realidad-humana» dada supone entre los que se comunican, no lazos formales, sino condiciones generales. Condiciones históricas, actuales, pero actuando en un cierto sentido. Digo esto en un intento de alcanzar lo decisivo. Cuando, por otra parte, he inferido la herida y después he abierto la llaga.

En el punto extremo del saber, lo que falta para siempre es lo que sólo daba la revelación·

una respuesta arbitraria que dijese: «sabes ahora lo que debes saber, lo que ignoras es lo que no tienes ninguna necesidad de saber: basta con que otro lo sepa y tú dependes de él, puedes unirte a él».

Sin esta respuesta, el hombre está desposeído de los medios de serlo todo, es un loco que desvaría, una pregunta sin respuesta.

Lo que no se ha captado al dudar de la revelación es que, no habiéndonos hablado nunca nadie, nadie nos hablará ya jamás: estamos solos de ahora en adelante, el sol se ha puesto para siempre jamás.

Se han creído las respuestas de la razón sin advertir que no se sostienen más que dándose una autoridad como divina, remedando la revelación (por una tonta pretensión de decirlo todo).

Lo que no podía saberse: que sólo la revelación permite al hombre serlo todo, lo que no ocurre con la razón, pero se tenía la costumbre de serlo todo, de donde proviene el vano empeño de la razón por responder como lo hacía Dios, y dar satisfacción.

Ahora la suerte está echada, la partida perdida mil veces, el hombre definitivamente solo —sin poder decir nada (a menos que actúe: que decida).

La gran irrisión: una multitud de pequeños «todos» contradictorios, la inteligencia que se sobrepasa desembocando en la idiotez multívoca, discordante, indiscreta.

Lo más extraño: no desear ya serlo todo es para el hombre la ambición más alta, es querer ser hombre (o, si se prefiere, superar al hombre —ser lo que él sería libre de la necesidad de que se le vayan los ojos hacia lo perfecto, haciendo lo contrario).

Y ahora: ante un enunciado de moral kantiana (actúa como si...), un reproche formulado en nombre del enunciado, o incluso un acto, o, a falta de un acto, un deseo, una mala conciencia, podemos, lejos de venerar, observar al ratón en las garras del gato: «Queríais serlo todo, pero, una vez descubierta la supercheria, nos serviréis de juguete».

En mi opinión, la noche del no-saber a la que sigue la decisión: «No querer ya serlo todo, luego ser el hombre que supera la necesidad que tuvo de apartarse de sí mismo», no añade ni quita nada a la enseñanza de Nietzsche. Toda la moral de la risa, del riesgo, de la exaltación de las virtudes y de las fuerzas es espíritu de decisión.

El hombre que cesa —en el límite de la risa— de querer serlo todo y se quiere finalmente tal como es, imperfecto, inacabado, bueno —si tal cosa puede ser, incluso en los momentos de crueldad; y lúcido... hasta el punto de morir ciego.

Un paradójico caminar exige que yo introduzca en las condiciones de una comunidad lo que rechazaba en los principios mismos de la experiencia interior. Pero en los principios, apartaba yo los dogmas *posibles y ahora no he hecho más que enunciar los datos, por lo menos los que yo veo.*

Sin la noche, nadie tendría que decidir, sino, en una luz falsa, que padecer. La decisión es lo que nace ante lo peor y lo supera. Es la esencia del coraje, del corazón, del ser mismo. Y es lo inverso del proyecto (quiere que se renuncie al aplazamiento, que se decida de inmediato, jugándoselo todo. las consecuencias importan secundariamente).

Hay un secreto en la decisión, el más íntimo, que se encuentra a lo último, en la noche, en la angustia (a la que la decisión pone fin). Pero ni la noche ni la decisión son medios; *en forma alguna la noche es un medio de la decisión: la noche existe por sí misma o no existe.*

Lo que digo de la decisión en la que el destino del hombre futuro está en juego está incluido en cada decisión verdadera, cada vez que un trágico desorden exige una decisión inaplazable.

Esto me compromete al máximo de modestia (despreocupadamente), en contra del romanticismo cómico (y en qué medida me alejo de este modo -decididamente- *- de apariencias románticas -- que he debido timar — es algo que la pereza no facilita ver...). El sentido profundo de* Ecce homo: *no dejar nada en la sombra, descomponer el orgullo en la luz.*

He hablado de la comunidad como existente: Nietzsche refirió a ella sus afirmaciones, pero permaneció solo.

Ardo respecto a él, como por una túnica de Neso, con un sentimiento de ansiosa fidelidad. El que no avanzase por la vía de la experiencia interior más que como inspirado, indeciso, no me arredra: si es cierto que, en tanto que filósofo, tuvo como fin no el conocimiento, sino, sin separar las operaciones, la vida, su punto extremo, *en una palabra, la experiencia misma,* Dionysos philosophos. *Es de un sentimiento de comunidad que me une a Nietzsche de donde nace en mí el deseo de comunicarme, no de una originalidad aislada.*

Sin duda, me he inclinado más que Nietzsche hacia la noche del no saber. El no se entretiene en estos tremedales donde, como hundido, paso mi tiempo. Pero ya no vacilo: no se comprendería ni al mismo Nietzsche si no se llegase a esta profundidad. De hecho, no ha tenido hasta aquí más que consecuencias superficiales, por imponentes que sean.

Fiel - no sin la lucidez y estupor que, hasta en mí mismo, me hace encontrarme como ausente– . Sobre el eterno retorno, imagino que Nietzsche tuvo experiencia de él de una forma mística propiamente hablando, en confusión con representaciones discursivas. Nietzsche no fue más que un hombre ardiente, solitario, sin un derivativo demasiado fuerte, con un raro equilibrio entre la inteligencia y la vida irracional. El equilibrio es poco favorable al ejercicio desarrollado de las facultades intelectuales (que exigen calma, como en la existencia de Kant o de Hegel). El avanzó

por vislumbres poniendo en juego fuerzas en todos los sentidos, no estando ligado a nada, recomenzando, no edificando piedra tras piedra. Hablando al final de una catástrofe de la inteligencia (si uno quiere verlo así). Tomando conciencia el primero. Sin preocuparse de las contradicciones. Apasionado solamente por la libertad. Accediendo antes que nadie al abismo y sucumbiendo por haberlo dominado.

«Nietzsche no fue más que un hombre...»
Como contrapartida.
No figurarse a Nietzsche exactamente como un «hombre». Decía:
«Pero, ¿dónde afluyen finalmente los caudales de todo lo que hay de grande y de sublime en el hombre? ¿No hay un océano y ya habrá uno?» (fragmento del 80-81).
Mejor aún que la imagen de Dionysos philosophos, *la perdición de ese océano y esta exigencia desnuda: «Sé tú ese océano» designan la experiencia y el punto extremo al que tiende.*

En la experiencia, no hay ya existencia limitada. Un hombre no se distingue en nada de los otros: en él se pierde lo que en otros es torrencial. Ese mandamiento tan sencillo: «Sé tú ese océano», que une con el punto extremo, *hace juntamente de un hombre una multitud y un desierto. Es una expresión que resume y precisa el sentido de una comunidad. Sé que respondo al deseo de Nietzsche hablando de una comunidad sin otro objeto que la experiencia (pero al designar esa comunidad, hablo de «desierto»).*

Para marcar la distancia que separa al hombre actual del «desierto», del hombre de las mil estupideces cacofónicas (más o menos científico, ideología, broma afortunada, progreso, sentimentalismo conmovedor, creencia en las máquinas, en las grandes palabras y, para acabar, discordancia y total ignorancia de lo desconocido) diría yo del «desierto» que es el más completo abandono de los cuidados del «hombre actual», siendo más bien progenie del «hombre antiguo», que regulaba la ordenación de las fiestas. No se trata de un retorno al pasado: ha sufrido la podredumbre del «hombre actual» y nada ocupa más lugar en él que los estragos que deja —dan al «desierto» su verdad «desértica», tras de él se extienden como campos de cenizas el recuerdo de Platón, del cristianismo y, sobre todo y es lo más espantoso, de las ideas modernas. Pero entre lo desconocido y él se ha callado el piar de las ideas y es por aquí por donde se asemeja al

«hombre antiguo»: no es ya el dominio racional (pretendido) del universo, sino su sueño.

Alacridad del «desierto» y del sueño que hace el «desierto».

«¡Qué maravillosa y nueva situación, pero también espantosa e irónica, me crea este conocimiento mío, en presencia de la totalidad de la existencia! Por mi parte he descubierto que la humanidad animal más remota, el período prehistórico y el pasado todo continúan en mí imaginando poemas, amando, odiando, sacando conclusiones... Me he despertado bruscamente de ese sueño, pero sólo para advertir que sueño y que debo continuar soñando so pena de perecer» (NIETZSCHE, La gaya ciencia).

Hay entre el mundo y el «desierto» un acuerdo de todos los instintos, de las numerosas posibilidades de don de sí mismo irrazonado, una vitalidad de danza.

La idea de ser el sueño de lo desconocido (de Dios, del universo) es, según parece, el punto extremo alcanzado por Nietzsche [7]. *En ella se aunan la felicidad de existir, de afirmar, la negativa a serlo todo, la crueldad, la fecundidad naturales: el hombre, filósofo bacante.*

Es difícil entender hasta qué punto el «desierto» está lejos, dónde mi voz llegaría al fin, con ese poco de sentido: un sentido de sueño.

Una continua puesta en cuestión de todo priva del poder de proceder por operaciones separadas, obliga expresarse por medio de rápidos relámpagos, a separar en lo posible la expresión del propio pensamiento de un proyecto, a incluirlo todo en unas cuantas frases: la angustia, la decisión y hasta la perversión poética de las palabras sin la cual parecería que se sufre un dominio.

La poesía es, pese a todo, la parte restringida — unida al dominio de las palabras. El dominio de la experiencia es todo lo posible. Y en la expresión que ella es de sí misma, a fin de cuentas, necesariamente no es menos silencio que lenguaje. No por impotencia. Todo el lenguaje le es dado y le fuerza a comprometerle. Pero silencio querido, *no para ocultar, más bien para expresar con un grado más de desprendimiento. La experiencia no puede ser comunicada sin lazos de silencio, de ocultamiento, de distancia, no transforma los que ella pone en juego.*

---

[7] Como ha dicho FRIEDERICH WÜRBAZCH en el prefacio de su edición de *La Voluntad de poder.*

SEGUNDA PARTE

EL SUPLICIO

I

Hay en las cosas divinas una transparencia tan grande que uno resbala hacia el fondo iluminado del reír a partir incluso de intenciones opacas.

Vivo la experiencia sensible y no la explicación lógica. Tengo de lo divino una experiencia tan loca que se reirán de mí si hablo de ella.

Entro en un callejón sin salida. Ahí toda posibilidad se agota, lo posible se hurta y lo imposible causa estragos. Estar frente a lo imposible —exorbitante, indudable— cuando ya nada es posible es, a mi modo de ver, hacer una experiencia de lo divino; es lo análogo de un suplicio.

Hay horas en que se rompe el hilo de Ariadna: no soy más que enervamiento vacío, no sé lo que soy, tengo hambre, frío y sed. En tales momentos recurrir a la voluntad carecería de sentido. Lo que cuenta es el asco por la actitud viable, el asco de lo que he podido decir, escribir, que podría atarme: experimento mi fidelidad como una sosería. No hay salida en las veleidades contradictorias que me agitan y es lo que me satisface de ellas. Dudo: no veo en mí más que grietas, impotencia, vana agitación. Me siento podrido, cada cosa que toco está podrida.

Se precisa un coraje singular para no sucumbir a la tentación y continuar —¿en nombre de qué?—. Empero yo continúo, en mi oscuridad: el hombre continúa en mí y pasa por ello. Cuando

profiero en mi fuero interno: *¿Qué es esto?*, cuando permanezco ahí sin respuesta concebible, creo que en mí mismo, finalmente, ese *hombre* debería matar lo que soy, llegar a ser hasta tal punto *él mismo* que mi estupidez deje de hacerme risible. En lo tocante a... (escasos y furtivos testigos quizá me adivinen) les pido que vacilen: pues estando condenado a llegar a ser hombre (o más) me es preciso morir ahora (para mí mismo), darme a luz a mí mismo. Las cosas no podrían seguir siendo lo que son por más tiempo. Las posibilidades del hombre no podrían limitarse a ese constante asco de sí mismo, a ese repetido reniego de moribundo. No podemos ser indefinidamente lo que somos: palabras que se anulan las unas a las otras y, juntamente, basamentos indestructibles, que nos creemos el fundamento del mundo. ¿Estoy despierto? Lo dudo y sería capaz de llorar. ¿Seré el primero sobre la tierra en sentir que la impotencia humana me vuelve loco?

Aspectos en los que vislumbro el camino recorrido. Hace de esto quince años (puede que un poco más), volvía yo de no sé donde por la noche, tarde. La calle de Rennes estaba desierta. Viniendo de Saint-Germain atravesé la calle de Four (por el lado de Correos). Tenía en mi mano un paraguas abierto y creo que no llovía. (Pero yo no había bebido: lo digo y estoy seguro de ello.) Tenía ese paraguas abierto sin necesidad (excepto una de la que hablo más adelante). Entonces era yo muy joven, caótico y lleno de embriagueces vacías: una ronda de ideas inconvenientes, vertiginosas, pero llenas ya de preocupaciones, de rigor y crucificantes, tenían libre curso... En ese naufragio de la razón, la angustia, la decadencia solitaria, la cobardía, la mala ley, encontraban su sitio: la fiesta empezaba de nuevo un poco más tarde. Lo cierto es que esta exuberancia, junto con el choque con lo «imposible», estallaron en mi cabeza. Un espacio constelado de risas abrió su abismo oscuro ante mí. Al cruzar la calle de Four, adiviné a esa «nada» desconocida, repentinamente... negué esos muros grises que me encerraban, me abalancé en una especie de arrobo. Reía divinamente: el paraguas se había cerrado sobre mi cabeza y me cubría (me cubrí a propósito con este sudario negro). Reí como quizá no se había reído nunca, el fondo mismo de cada cosa se abría, puesto al desnudo, como si yo estuviese muerto.

No sé si me detuve, en medio dela calle, enmascarando mi delirio con un paraguas. Quizá di saltos (esto es ilusorio, sin duda): estaba convulsivamente iluminado, me reía, según pienso, mientras corría.

La duda me angustia sin tregua. ¿Qué significa la iluminación? ¿Sea de la naturaleza que fuere? ¿Incluso si el brillo del sol me cegase interiormente y me abrasase? Un poco más o un poco menos de luz no cambian nada; de todos modos, solar o no, el hombre no es más que el hombre: no ser más que el hombre, no salir de ahí; es el ahogo, la pesada ignorancia, lo intolerable.

«Enseño el arte de convertir la angustia en delicia», «glorificar»: todo el sentido de este libro. La aspereza en mí, la «desdicha», no es más que la condición. Pero la angustia que se transforma en delicia sigue siendo la angustia: no es la delicia, ni la esperanza, es la angustia, que hace daño y quizá descompone. Quien no «muere» por no ser más que un hombre, no será nunca más que un hombre.

La angustia, evidentemente, no se aprende. ¿Se la provocará?, es posible, pero no creo. Se pueden agitar las heces... Si alguien se confiesa angustiado, es preciso mostrale la nulidad de sus razones. Imagina una salida para sus tormentos: si tuviese más dinero, una mujer, otra vida... La ingenuidad de la angustia es infinita. En lugar de ir a la profundidad de su angustia, el ansioso parlotea, se degrada y huye. Sin embargo, la angustia era su oportunidad: fue *elegido* en la medida de sus *presentimientos*. Pero qué fracaso si la elude: no sufre menos y se humilla, se hace bruto, falso, superficial. La angustia eludida hace del hombre un jesuita agitado, pero en el vacío.

Temblando. Permanecer inmóvil, de pie, en una oscuridad solitaria, en una actitud sin gesto de suplicante: súplica, pero sin gesto y, sobre todo, sin esperanza. Perdido y suplicante, ciego, medio muerto. Como Job en su muladar, pero no imaginándose nada, caída va la noche, desarmado, sabiendo que se está perdido.

Sentido de súplica.—Lo expreso así, en forma de oración: —«¡Oh, Dios Padre, Tú, que, en una noche de desesperación, crucificaste a Tu hijo, que, en esa noche de carnicería, a medida que la agonía llegaba a ser *imposible* —de gritar— te hiciste lo *Imposible* Tú mismo y experimentaste la *imposibilidad* hasta el horror, Dios de la desesperación, dame ese corazón. Tu corazón, que desfallece, que se exaspera y que no tolera ya que Tú seas!».

No se capta de qué forma debemos hablar a Dios. Mi desesperación no es nada, pero ¡la de Dios, en cambio! No puedo vivir

o conocer cosa alguna sin imaginarla vivida o conocida por Dios. Nosotros retrocedemos de posibilidad en posibilidad, en nosotros todo recomienza y nada se *juega* irreversiblemente, por el contrario en Dios: ¿en ese «salto» del ser que El es, en su «de una vez por todas»? Nadie llegará hasta el límite de la súplica sin situarse en la extenuante soledad de Dios.

Pero en mí todo recomienza, nada se juzga irreversiblemente. Me destruyo en la infinita posibilidad de mis semejantes, que aniquila el sentido de ese «mí». Si alcanzo, por un instante, el mundo extremo de lo posible, poco después habré huido, estaré *en otra parte.* Y ¿qué sentido tiene el más extremo absurdo: añadir a Dios la repetición ilimitada de los posibles y ese suplicio del ser caído, gota a gota, en la multitud de las desdichas del hombre? ¡como un rebaño perseguido por un pastor infinito, el borreguerío balador que somos huiría, huiría inacabablemente del horror de una reducción del Ser a la totalidad!

A mí, al idiota, Dios le habla al oído: una voz como de fuego viene de la oscuridad y habla —llama fría, ardiente tristeza— al... hombre del paraguas. A la súplica, cuando desfallezco, responde Dios (¿cómo?, ¿de quién reír en mi cuarto?...). *Yo estoy en pie, sobre cumbres diversas, tan tristemente ascendidas,* se entrechocan mis diferentes noches de espanto, se duplican, se ayuntan y esas cumbres, esas noches... ¡gozo indecible!... me detengo. ¿Acaso soy...? un grito —derribado boca arriba, desfallezco.

La filosofía nunca es súplica, pero sin súplica no hay respuesta concebible: ninguna respuesta precederá jamás a la pregunta; y qué significa la pregunta sin angustia, sin suplicio. En el momento de volverse loco, acaece la respuesta: ¿cómo podríamos oírla de otro modo?

Lo esencial es el punto extremo de lo posible, donde Dios mismo ya no cabe, desespera y mata.

Olvido de todo. Profundo descenso en la noche de la existencia. Súplica infinita de la ignorancia, ahogarse de angustia. Deslizarse por encima del abismo y, en la obscuridad impenetrable, experimentar su horror. Temblar, desesperar, en el frío de la soledad, en el silencio eterno del hombre (estupidez de toda frase, ilusorias respuestas de las frases, sólo el silencio sin sentido de la noche responde). Haberse servido de la palabra *Dios* para alcanzar el fondo de la soledad, pero no saber ya nada, escuchar

su voz. Ignorarla. Dios última palabra que quiere decir que toda palabra faltará, un poco más adelante: advertir su propia elocuencia (no hay forma de evitarla), reírse de ella hasta el alelamiento ignorante (la risa no tiene necesidad de reírse, ni el sollozo de sollozar). Más allá, la cabeza estalla: el hombre no es contemplación (sólo tiene paz huyendo), es súplica, guerra, angustia, locura.

La voz de los buenos apóstoles: tienen respuesta para todo, indican los límites, discretamente, la marcha a seguir, como el maestro de ceremonias en el entierro.

Sentimiento de complicidad en: la desesperación, la locura, el amor, la súplica. Alegría inhumana, desenfrenada, de la *comunicación,* pues desesperación, locura, amor, no hay un punto del espacio vacío que no sea desesperación, locura, amor y aún más: risa, vértigo, náusea, pérdida de sí hasta la muerte.

II

¡Irrisión!, que me llamen panteísta, ateo, teísta!... Pero yo le grito al cielo: «no sé nada». Y repito con voz *cómica* (le grito al cielo, a veces, de este modo): «nada, absolutamente».

El punto extremo de lo posible. Ya estamos aquí finalmente. Pero, ¿tan tarde?... ¿Cómo se llega aquí sin saberlo? (En realidad, nada ha cambiado) por un desvío: el uno ríe (a mandíbula batiente), otro se vuelve contra sí mismo y le pega a su mujer, hay quien se emborracha como una cuba, quien hace perecer a otros entre suplicios.

Absurdo de leer lo que debería desgarrar hasta el punto de poner a las puertas de la muerte y, para empezar, preparar la lámpara, una bebida, la cama, darle cuerda al reloj. Me río de esto, pero qué decir de los poetas que se imaginan por encima de las actitudes prefiguradas sin confesarse que tienen la cabeza tan vacía como yo: demostrarlo un día; con rigor —en frío— hasta el momento en que se rompe uno, suplicante, en que se deja de disimular, de estar ausente. ¿Se trata de ejercicios?, ¿concertados?, ¿queridos? Se trata en efecto de ejercicios, de *constricciones*. Vanidad de querer ser hombre al borde del agua,

sin forzarse nunca, sin violar las últimas corazas: es hacerse cómplice de la inercia. Lo raro es que, hurtándose, no ve uno la responsabilidad asumida: ninguna puede abrumar más, es el *pecado inexpiable*; una vez entrevista la posibilidad de abandonarla por las lentejas de una vida cualquiera. La posibilidad es muda, ni amenaza ni maldice, pero quien, temiendo morir, la deja morir, es como una nube que decepciona la espera del sol.

Ya no imagino al hombre riendo, riendo incluso de la posibilidad última, dando la espalda, sin discursos, para entregarse al encanto de la vida, sin nunca, ni una sola vez siquiera, escabullirse de ella. Pero que un desfallecimiento, cierto día, se apodere de él, que se rehúse, desfalleciente, a ir hasta el final (por la vía del desfaecimiento, la posibilidad misma le reclama, le hace saber que le espera), se escabulle y se acabó su inocencia: comienza en él el inaprehensible juego del pecado, de los remordimientos, de la simulación de remordimientos, después del olvido total y prosaico.

Finalmente, mírese la historia de los hombres, a la larga, hombre por hombre, por completo como una huida, en primer lugar ante la vida, lo que es el pecado; después ante el pecado, y es la larga noche atravesada por risas estúpidas, con un trasfondo de angustia solamente.

Cada uno, para acabar, ha conquistado el derecho a la ausen-ˋ a la certeza, cada calle es el rostro limitado de esta conquista.

De la firmeza de la desesperación, experimentar su placer lento, su rigor decisivo, ser duro y más bien garante que víctima de la muerte. La dificultad, en la desesperación, es estar por entero en ella: sin embargo, las palabras, a medida que escribo, me faltan... El egoísmo inherente a la desesperación: en él nace la indiferencia ante la comunicación. «Nace» al menos, pues... escribo. Por otra parte, las palabras designan mal lo que vive el ser humano; digo «la desesperación», es preciso entenderme: heme aquí deshecho, en el fondo del frío, respirando un olor de muerte, al mismo tiempo pesado, *devoto* a mi destino, amándole —como una fiera a sus crías— no desando nada más. El colmo de la alegría no es la alegría, pues, en la alegría, siento venir el momento en que acabará, mientras que, en la deseperación, no siento venir más que la muerte: sólo tengo de ella un deseo angustiado, pero un deseo y ningún deseo más. La desesperación es sencilla: es la ausencia de esperanza, de toda *engañifa*. Es el estado de las extensiones desiertas y —puedo imaginármelo— del sol.

Yo fracaso, escriba lo que escriba, en que debería unir, a la precisión del sentido, la riqueza infinita —insensata— de los posibles. A esta tarea de Danaida me veo constreñido —¿alegremente?— quizá, pues no puedo concebir mi vida de ahora en adelante sino clavada en *el punto extremo de lo posible.* (Esto supone en primer término una inteligencia sobrehumana, cuando he debido, a menudo, recurrir a la inteligencia de otro, más hábil... Pero ¿qué hacer?, ¿olvidar? de inmediato, lo presiento, me volveré *loco*; se comprende mal todavía la miseria de un espíritu *desvestido).* Sin duda, al punto extremo basta que llegue uno sólo: aun así, es preciso que guarde un lazo entre él y los otros —que lo evitan—. Sin esto no sería más que una rareza, pero no el punto extremo de lo posible. Los ruidos de todas clases, gritos, charlas, risas, es preciso que todo se pierda en él, que se vacíe de sentido en su desesperación. Inteligencia, comunicación, miseria suplicante, *sacrificio* (el más duro es, sin duda, *abrirse* a una estupidez infinita: para escapar de ella —el extremo es el punto por el que el hombre escapa a su cegata estupidez — pero, al mismo tiempo, para hundirse en ella), todo debe darse cita allí. Lo más extraño es la desesperación, que paraliza el resto y lo absorbe en sí mismo. ¿Y «mi todo»? «Mi todo» no es más que un ser ingenuo, hostil a las bromas: cuando está ahí, mi noche se hace más fría, el desierto en que estoy más vacío, ya no hay límite: más allá de las posibilidades conocidas, una angustia inmensa habita el gris del cielo, como un monje la oscuridad de una tumba.

Mi esfuerzo será vano si no fuerza la convicción. Pero ¡se rompe en mí mismo a cada momento! De el *extremo,* desciendo al estado más embrutecido, admitiendo que en raros momentos haya alcanzado el punto *extremo.* En tales condiciones, ¿cómo creer que el punto *extremo* sea un día una *posibilidad* para el hombre, que un día el hombre (aunque sea en un número ínfimo) tenga acceso al punto extremo? Y, sin embargo, sin tal extremo, la vida no es más que un largo trampear, una serie de derrotas sin combate seguidas de una desbandada impotente, es la decadencia.

Por definición, el extremo de lo posible es ese punto en el que, pese a la posición, ininteligible para él, que tiene en el ser, un hombre, tras haberse desprendido de espejismos y terrores, avanza tan lejos que no se puede concebir una posibilidad de ir más lejos. Inútil es decir hasta qué punto es vano (pese a que la filosofía se encierre en este callejón sin salida) imaginar un juego

puro de la inteligencia sin angustia. La angustia es no menos que la inteligencia un medio de conocimiento y el punto extremo de lo posible; por otra parte, es vida no menos que conocimiento. La comunicación también es, como la angustia, vivir y conocer. El punto extremo de lo posible supone risa, éxtasis, proximidad aterrorizada de la muerte; supone error, náusea, agitación incesante de lo posible y de lo imposible, y, para acabar, roto ya, en cualquier caso, por grados, lentamente querido, el estado de súplica, su absorción en la desesperación. Nada de lo que un hombre puede *conocer,* a este fin, podría ser eludido sin la decadencia, sin *pecado* (pienso, para agravarlo, siendo la apuesta más arriesgada, en la peor de las desgracias, en la deserción: para quien se ha sentido llamado una vez, ya no hay razón ni excusa, no le cabe más que aguantar a pie firme). Cada ser humano que no va hasta el punto extremo es el *servidor* o el *enemigo* del hombre. En la medida en que no provee, por cualquier tarea servil, a la subsistencia común, su deserción colabora a dar al hombre un destino despreciable.

El conocimiento vulgar o el conocimiento hallado en la risa, la angustia o cualquier otra experiencia análoga, se hallan subordinados por igual —esto se desprende de las reglas que siguen— al punto extremo de lo posible. Cada conocimiento vale dentro de sus límites, pero queda por saber lo que vale si el punto extremo se da, lo que una experiencia última le añade. En primer lugar, en el punto extremo de lo posible todo se derrumba: incluso el edificio mismo de la razón, tras un instante de valor insensato, ve disiparse su majestad; lo que subsiste, pese a todo, como un lienzo de pared resquebrajado, acrecienta, no calma el sentimiento vertiginoso. Vana impudicia de las recriminaciones: era preciso, nada resiste a la necesidad de ir más lejos. Si fuese necesario, la demencia sería el precio.

Un destino despreciable... Todo es solidario en el hombre. Hubo siempre en algunos la feroz voluntad —aunque fuese de un modo difuso— de ir lo más lejos que el hombre podía. Pero, ¿y si el hombre dejase de quererse a sí mismo con tal ferocidad?; esto iría acompañado del debilitamiento de todo querer —en cualquier sentido que tal querer se ejerza (encantamiento, combate, conquista).

Para ir hasta el límite del hombre, es necesario en un cierto punto no ya soportar, sino forzar la suerte. Lo contrario es la dejadez poética, la actitud pasiva, el asco por una reacción viril,

que decide: es la decadencia literaria (el pesimismo bello). La condenación de Rimbaud, que hubo de dar la espalda a la posibilidad que alcanzaba, para reencontrar una fuerza de decisión intacta en él. El acceso al punto extremo tiene por condición el odio no de la poesía, sino del afeminamiento poético (ausencia de decisión, el poeta es mujer, la invención, las palabras, le violan). Opongo a la poesía la experiencia de lo posible. No se trata tanto de contemplación como de desgarramiento. Es, empero, de la «experiencia mística» de lo que yo hablo (Rimbaud la practicó, pero sin la tenacidad que puso más tarde en intentar fortuna. A su experiencia le dio salida poética; en general, ignoró la sencillez que afirma —veleidades sin futuro en las letras—, eligió la elusión femenina, la estética, la expresión incierta, in-voluntaria).

Un sentimiento de impotencia: tengo la llave del desorden aparente de mis ideas, pero no tengo tiempo de abrir. Desdicha cerrada, solitaria, la ambición que he formado es tan grande que... quisiera yo también acostarme, llorar, dormirme. Permanezco ahí, unos pocos instantes más, queriendo forzar la suerte, y *roto*.

Ultimo coraje: olvidar, volver a la inocencia, al júbilo de la desesperación.

Oración al acostarme: «Dios que ves mis esfuerzos, dame la noche de tus ojos de ciego.»

Provocado, Dios responde, me distiendo hasta el límite del desfallecimiento y *Le veo,* y después le olvido. Tanto desorden como en sueños.

III

Relajamiento. He cruzado la iglesia de San Roque. Ante la imagen del sol, gigante, dorada, nubosa, un movimiento de alegría, de humor infantil y de arrobo. Más lejos, observé una balaustrada de madera y vi que la limpieza estaba mal hecha. Toqué, por capricho, uno de los barandales: el dedo dejó una marca en el polvo.

Continuación de la discusión en ferrocarril.—Los que no saben que el suelto falta, que se atengan a sabias *máximas*, mientras que se verían reducidos, si lo supiesen, repentinamente, al absurdo, a suplicar. Pierdo mi tiempo pretendiendo advertir. La tranquilidad, la campechanía, la *amable* discusión, como si la guerra... y aun decir la guerra es poco. Decididamente, nadie mira las cosas de frente: el ojo humano huye del sol... el cráneo de Dios estalla... y *nadie* escucha.

Mis amigos me evitan. Doy miedo, no por mis gritos, sino porque no puedo dejar a nadie en paz. — Simplificado: ¿no he dado a menudo buenos pretextos?

Para captar el alcance del conocimiento, me remonto al origen. En un principio era niño, semejante en todo a los locos (ausente) con los que juego hoy. Los minúsculos «ausentes» no mantienen contacto con el mundo *más que por conducto de las personas mayores*· el resultado de una intervención de las personas mayores es el *infantilismo,* cosa fabricada. Al ser que viene al mundo, que somos en primer término, las personas mayores lo reducen *evidentemente* a una chuchería. Esto me parece importante: que el paso del estado de naturaleza (el de nacimiento) a nuestro estado de razón tenga lugar necesariamente por vía del *infantilismo.* Es extraño por nuestra parte el atribuir al propio niño la responsabilidad del infantilismo, que sería la expresión del carácter propio de los niños. El infantilismo es el estado en que nosotros ponemos al ser ingenuo, por el hecho de que debemos encaminarle, de que incluso sin voluntad precisa, le encaminamos hacia el punto en que estamos. Cuando nos reímos de los absurdos infantiles, la risa disfraza la vergüenza que tenemos, al ver a qué reducimos la vida al salir de la nada.

Pongamos: el universo engendra las estrellas, las estrellas a la tierra..., la tierra a los animales y a los niños, los niños a los hombres. El error de los niños: tener verdades de personas mayores. Cada verdad posee una fuerza convincente, que no hay por qué poner en duda, pero tiene por consecuencia una contrapartida de errores. Es un hecho que nuestras verdades, en primer lugar, introducen al niño en una serie de errores que constituye el infantilismo. Pero se habla de infantilismo cuando es *visible* comúnmente: nadie se ríe de un sabio, pues ver su infantilismo exigiría que se le superase —como la persona mayor al niño (lo cual nunca es completametne cierto —si no es ridículo por sí mismo — y, para decirlo todo, no sucede prácticamente nunca).

Mi conducta con mis amigos tiene motivos: cada ser es, según creo, incapaz por sí solo de ir hasta el límite del ser. Si lo intenta, se ahoga en una «particularidad» que sólo tiene sentido para él. Pero no hay sentido para uno solo: el ser solo rechazaría de sí mismo la «particularidad» si la viese como tal (si quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es preciso que lo tenga *para otro*; nadie se atrevería a dar a la vida un sentido que él sólo advirtiese, al que la vida toda, salvo en él mismo, escaparía). En el punto extremo de lo posible, cierto es, está el sinsentido..., pero solamente de lo que hasta ahí tenía un sentido, pues la *súplica* —que nace de la ausencia de sentido— fija en definitiva un sentido, un sentido íntimo: es fulguración, «apoteosis» incluso, del sinsentido. Pero yo solo nunca alcanzo el punto extremo y realmente no puedo creer alcanzado el extremo, pues nunca permanezco en él. Si yo debiese ser el único en haberlo alcanzado (admitiendo esto...), sería como si no se hubiese alcanzado. Pues si subsistiese una satisfacción, por pequeña que la imagine, me alejaría igualmente del extremo. No puedo cesar un instante de provocarme a mí mismo hacia el punto extremo y no puedo hacer diferencias entre mí mismo y los otros con los que deseo comunicarme.

No puedo, así lo supongo, alcanzar el punto extremo más que en la repetición, dado que nunca estoy seguro de haberlo alcanzado, que nunca estaré seguro. E incluso suponiendo el extremo alcanzado ya, no sería aún el extremo si yo me durmiese en él. El extremo implica «no hay que dormir durante ese tiempo» (hasta el momento de morir), pero Pascal aceptaba no dormir en vista de la beatitud venidera (ésta era la razón que se daba, al menos). Me rehúso a ser *feliz* (a ser salvado).

Lo que significa el deseo de ser feliz: el sufrimiento y el deseo de escapar. Cuando sufro (por ejemplo: ayer, reumatismo, frío y, sobre todo, angustia tras haber leído unos pasajes de las *Ciento veinte jornadas)*, me aferro a pequeñas dichas. La nostalgia de salvación responde quizá al acrecentamiento del sufrimiento (o más bien a la incapacidad para soportarlo). La idea de salvación, según creo, adviene a aquel a quien *desagrega* el sufrimiento. Quien lo domina, por el contrario, necesita ser roto, internarse en el desgarrón.

Pequeña recapitulación cómica.—Me imagino que Hegel alcanzó el punto extremo. Era aún joven y creyó volverse loco.

Incluso imagino que elaboraba el sistema para escapar (cada especie de conquista, sin duda, es obra de un hombre que huía de una amenaza). Para acabar, Hegel llega a la *satisfacción,* da la espalda al punto extremo. *La súplica ha muerto en él.* Que se busque la salvación, aún puede pasar, se continúa viviendo, no se puede estar seguro, es preciso continuar suplicando. Hegel ganó, en vida, la salvación, mató la súplica, *se mutiló.* No quedó de él más que un mango de pala, un hombre moderno. Pero antes de mutilarse, sin duda, ha tocado el punto extremo, conoció la súplica: su memoria le trae de nuevo al abismo vislumbrado, ¡para anularlo! El sistema es la anulación.

Continuación de la recapitulación.— El hombre moderno, el anulado (pero sin gasto), goza de la salvación sobre la tierra. Kierkegaard es el punto extremo del cristiano. Dostoiewski (en las *Memorias del subsuelo)* lo es de la vergüenza. En las *Ciento veinte jornadas* alcanzamos la cumbre del espanto voluptuoso.

En Dostoiewski, el punto extremo es el resultado de la desagregación; pero es una desagregación como una crecida de invierno: se desborda. Ya nada es doloroso, enfermizo, pálida complicación religiosa. Las *Memorias del subsuelo* cargan el punto extremo a cuenta de la miseria. Una trampa, como en Hegel, pero de la que Dostoiewski sale de distinta manera. En el cristianismo puede no contar envilecer la súplica, hundir al hombre entero en la vergüenza. Se dice: «por eso, que no quede...», pero no, pues se trata (salvo la ambigüedad) de humillar, de privar de valor. Por lo demás, no he gemido: que el punto extremo pase por la vergüenza no está mal, pero ¡limitarlo a la vergüenza! Deslumbrado en el fondo, arrojar el punto extremo en lo demoníaco —a cualquier precio— es traicionarlo.

Mis medios: la expresión, mi torpeza. La condición ordinaria de la vida: rivalidad entre diversos seres, por ser quién será más. César: «...antes que el segundo en Roma». Los hombres son tales —tan pobres— que todo parece nulo, excepto lo que supera. Estoy a menudo, tan triste que medir mi insuficiencia de medios, sin desesperarme, me cansa. Los problemas que merecen la pena de ser afrontados carecen de sentido excepto a condición de que, al plantearlos, se llegue a la cumbre: loco orgullo necesario para ser desgarrado. Y a veces —nuestra naturaleza se desliza hacia la disolución, por nada— uno se desgarra con el único fin de satisfacer ese orgullo: todo se abisma en una vanidad

pegajosa. Más valdría no ser más que mercera de pueblo, mirar al sol con ojos canijos, antes que...

Reenvío del punto extremo a la vanidad, y después de la vanidad al punto extremo. El infantilismo, sabiéndose tal, es la liberación, pero cuando se toma por lo serio es el hundimiento. La búsqueda del punto extremo puede convertirse a su vez en una costumbre, dependiente del infantilismo: es preciso reírse de ella, a menos que, afortunadamente, se tenga estrangulado el corazón: en tal caso, el éxtasis y la locura están cercanos.

Una vez más, el infantilismo admitido como tal es la gloria, y no la vergüenza del hombre. Por el contrario, quien diga, con Hobbes, que la risa degrada, toca el fondo de la decadencia: nada es más pueril, ni está tan lejos de saberse tal. Toda seriedad que elude el punto extremo es la decadencia del hombre: por ahí su naturaleza de esclavo se hace sensible. Una vez más, hago una llamada al infantilismo, a la gloria; el punto extremo es finalmente, y sólo finalmente, como la muerte.

En la extremidad huidiza de mí mismo, estoy ya muerto y *yo,* en tal estado naciente de mi muerte, hablo a los vivos: de la muerte, del punto extremo. Los más serios me parecen niños, que ignoran que lo son: me separan de los verdaderos, que lo saben y se ríen de serlo. Pero, para ser niño, es preciso saber que lo serio existe —en otra parte y poco importa— si no el niño ya no podría reír ni conocer la angustia.

Es el punto extremo, la loca tragedia y no la seriedad de estadística, lo que los niños necesitan para jugar y darse miedo.

El punto extremo es una ventana: el temor al extremo interna en la oscuridad de una prisión, con una vacía voluntad de «administración penitenciaria».

IV

En el horror infinito de la guerra el hombre accede multitudinariamente al punto extremo que le espanta. Pero el hombre está lejos de querer el horror (y el extremo): su suerte es, por

una parte, intentar evitar lo inevitable. Sus ojos, aunque ávidos de luz, evitan obstinadamente el sol, y la suavidad de su mirada, por adelantado, traiciona las tinieblas, prestamente llegadas, del sueño: si afronto la masa humana, en su opaca consistencia, está ya como dormida, huyendo y recluida en el estupor. La fatalidad de un movimiento ciego la arroja, empero, al punto extremo, al que llega cierto día con precipitación.

El horror de la guerra es mayor que el de la experiencia interior. La desolación de un campo de batalla, en principio, tiene algo de más grave que la «noche oscura». Pero en la batalla se aborda el horror con un movimiento que la sobrepasa: la acción, el proyecto unido a la acción, permiten *superar* el horror. Esta superación da a la acción, al proyecto, una grandeza cautivadora, pero se niega el horror en sí mismo.

He comprendido que evitaba el proyecto de una experiencia interior y me contentaba con estar a su merced. Tengo de ella un deseo sediento, su necesidad se me impone, sin que yo haya *decidido* nada. En verdad, nadie podría, pues la naturaleza de la naturaleza de la experiencia es, salvo irrisión, no poder existir como proyecto.

Vivo y todo sucede como si la vida sin punto extremo fuera concebible. Y más aún, el deseo se obstina en mí, pero es débil. Más todavía, las sombrías perspectivas del punto extremo están inscritas en mi memoria, pero ya no me horrorizan y permanezco imbecilizado, ansioso por risibles miserias, por el frío, por la frase que escribiré, por mis proyectos: la «noche» en la que me sé arrojado, en la que durante este tiempo caigo, y conmigo todo lo que hay, esta verdad que conozco, de la que no puedo dudar, soy como un niño ante ella, me huye, permanezco ciego. Pertenezco por un instante al dominio de los objetos que utiliza y permanezco extraño a lo que escribo. Estar en la noche, hundirme en la noche, sin ni siquiera tener la suficiente fuerza para *verlo,* saberse en esta oscuridad cerrada y, pese a ella, *ver claro,* puedo aún soportar esta prueba riendo, con los ojos cerrados, de mi «infantilismo».

Llego a esta posición: la experiencia interior es lo contrario de la acción. Nada más.

La «acción» está toda ella, por completo, en la dependencia del proyecto. Y, lo que es más grave, el pensamiento discursivo está él mismo comprometido en el modo de existencia del pro-

yecto. El pensamiento discursivo es obra de un ser comprometido en la acción, tiene lugar en él a partir de sus proyectos, sobre el plano de la reflexión de los proyectos. El proyecto no es solamente el modo de existencia implicado por la acción, necesario a la acción, es una forma de ser en el tiempo paradójica: *es el aplazamiento de la existencia.*

Quien, ahora, descubra la piedad de multitudes que pierden la vida (en la medida en que los proyectos las dominan), podría tener la sencillez del Evangelio: la belleza de las lágrimas, la angustia, introducirían en sus palabras la transparencia. Lo digo lo más sencillamente que puedo (aunque me agita una dura ironía): es imposible para mí salir al encuentro de los otros. Por otra parte, la «nueva» no es buena. Y no es una «nueva»; en cierto sentido, es un secreto.

Así, pues, hablar, pensar, a menos de bromear o de..., es escamotear la existencia: no es morir, sino estar muerto. Es marchar por el mundo apagado y pálido, por el que nos arrastramos habitualmente: ahí todo está suspendido, la vida está aplazada, de aplazamiento en aplazamiento... La pequeña postergación de los proyectos basta, la llama se apaga, a la tempestad de de las pasiones sucede una calma chicha. Lo más extraño es que, por sí mismo, el ejercicio del pensamiento introduce en el espíritu la misma suspensión, la misma paz que la actividad en el lugar de trabajo. La pequeña afirmación de Descartes es la más sutil de las huidas. (La divisa de Descartes: *«Larvatus prodeo»;* el que avanza enmascarado: estoy angustiado y pienso, el pensamiento en mí suspende la angustia, soy el ser dotado para poder *suspender* en él el ser mismo. Siguiendo a Descartes: el mundo en que estamos. La guerra lo altera, es cierto: el mundo del proyecto permanece, pero en la duda y la angustia.)

La experiencia interior es la denuncia de la tregua, es el ser sin demora.

Principio de la experiencia interior: salir merced a un proyecto del dominio del proyecto.

La experiencia interior está conducida por la razón discursiva. Sólo la razón tiene el poder de deshacer su obra, de demoler lo que edificaba. La locura no es eficaz, pues deja subsistir los escombros, al perturbar, junto con la razón, la facultad de comunicarse (quizá es antes que nada ruptura de la comunicación interior). La exaltación natural o la embriaguez tienen la virtud de los caprichos. No alcanzamos, sin la ayuda de la razón, la «sombría incandescencia».

Poco más o menos, toda la experiencia interior dependió hasta ahora de la obsesión de la salvación. La salvación es la cumbre de todo proyecto posible y el colmo en materia de proyectos. Por el hecho mismo de que la salvación es el colmo, es por otra parte negación de los proyectos de interés momentáneo. En su extremo, el deseo de salvación se vuelve odio de todo proyecto (del aplazamiento de la existencia): de la misma salvación, sospechosa de tener un motivo vulgar. Si agoto, angustiadamente, las perspectivas lejanas y la profundidad íntima, veo esto: la salvación *fue* el único medio de disociar el erotismo (la consumación báquica de los cuerpos) y la nostalgia de existir sin aplazamientos. Un medio vulgar, indudablemente, pero el erotismo...

Contra el orgullo. Mi privilegio es verme humillado por mi profunda estupidez, y, sin duda, a través de los otros, percibo una estupidez aún mayor. En este grado de profundidad, es vano aferrarse a las diferencias. Lo que tengo de más que los otros: el mirar en mí inmensas salas de deshecho, de maquillaje; no he sucumbido al espanto que por lo ordinario desvía las miradas; en el sentimiento que yo tenía de una quiebra interior no he huido, he intentado tan sólo débilmente darme el cambiazo y, sobre todo, no lo he logrado. Lo que percibo es el completo despojamiento del hombre, clave de su espesor, condición de su suficiencia.

La imitación de Cristo: según San Juan de la Cruz, debemos imitar en Dios (Jesucristo) la decadencia, la agonía, el momento de «no saber» del *«lamma sabactani»;* bebido hasta las heces, el cristianismo es ausencia de salvación, desesperación de Dios. Desfallece en cuanto que llega a sus fines sin aliento. La agonía de Dios en la persona del hombre es fatal, es el abismo en que el vértigo le solicitaba para que cayese. La agonía de un Dios no tiene nada que ver con la explicación del pecado. No sólo justifica el cielo (la incandescencia sombría del corazón), sino también el infierno (el infantilismo, las flores, Afrodita, la risa).

Pese a las apariencias contrarias, la preocupación por las miserias es la parte muerta del cristianismo. Es la angustia reductible a proyecto: fórmula indefinidamente viable, cada día con un poco más de espesor, un estado de muerte creciente. La existencia y la angustia se pierden, a escala de las multitudes humanas, en el proyecto, la vida aplazada hasta el infinito. Claro está, la ambigüedad tiene su parte en ello: la vida está condenada en el cristianismo, y las huestes del progreso la santifican; los cristianos

la han limitado al éxtasis y al pecado (era una actitud positiva), y el progreso niega el éxtasis y el pecado, confunde la vida con el proyecto, santifica el proyecto (el trabajo): en el mundo del progreso, la vida no es más que un infantilismo lícito, una vez que se ha reconocido el proyecto como lo serio de la existencia (la angustia, que la miseria sustenta, es necesaria a la autoridad, pero el proyecto ocupa al espíritu).

Aquí el carácter íntimo del proyecto se desvela. El modo de existencia del proyecto trasladado a la desocupación de las mujeres ricas y, en general, de las personas mundanas. Si las maneras corteses, apaciguadas y el vacío del proyecto alcanzan primacía, la vida no soporta la desocupación. Igual que los bulevares un domingo por la tarde. La vida mundana y los domingos burgueses hacen resurgir el carácter de la fiesta antigua, olvido de todo proyecto, consumo desmesurado.

Y, sobre todo, «nada», no sé «nada», lo gimo como un niño enfermo, al que su madre solícita sostiene la cabeza (con la boca abierta sobre la escupidera). Pero yo no tengo madre, el hombre no tiene madre, la escupidera es el cielo estrellado (en mi pobre náusea, así es).

Unas cuantas líneas leídas en un ensayo reciente [8]:

«...He pensado a menudo en el día en que se consagraría al fin el nacimiento de un hombre que tuviera con toda sinceridad los ojos *hacia dentro*. Su vida sería como un largo túnel de pieles fosforescentes y le bastaría con tumbarse para sumergirse en todo lo que tiene de común con el resto del mundo y que nos es atrozmente incomunicable. Quisiera que cada uno, al pensar que el nacimiento de un hombre tal pudiera ser hecho posible, mañana, por un común acuerdo de sus semejantes y del mundo, pudiera, como yo, verter lágrimas de alegría.» Esto va acompañado de cuatro páginas en las que se expresa una intención vuelta principalmente hacia afuera. La posibilidad del nacimiento imaginado me deja, ¡ay!, los ojos secos, tengo *fiebre* y ya no tengo lágrimas.

¿Qué significan esta «Edad de Oro», esta vana preocupación de las «mejores condiciones posibles» y la voluntad enferma de un hombre unánime? A decir verdad, una voluntad de experiencia *agotadora* comienza siempre en la euforia. Imposible de percibir a qué se compromete uno, de adivinar el precio que se paga-

[8] «La Transfusión del Verbo», en *Nacimiento del hombre-objeto,* de J.-F. CHABRUN.

rá —pero más tarde se pagará *sin saciarse de pagar;* nadie presiente hasta qué punto se arruinará ni la vergüenza que tendrá por no arruinarse más. Dicho esto, si veo que uno no puede soportar *vivir,* que se ahoga uno, que de todas formas se huye de la angustia y se recurre al proyecto, mi angustia se acrecienta con la que la turbulencia elude.

La desocupación poética, la poesía hecha proyecto, lo que un André Breton no podía tolerar al desnudo, lo que el abandono buscado de sus frases debía velar. Y para mí, la angustia sin salida, el sentimiento de complicidad, de estar acosado, perseguido. Sin embargo, ¡nunca estuve más íntegro!, no pueden amenazarme: es el desierto que yo quería, el lugar (la condición) que se precisaba para una muerte clara e interminable.

Lo que veo yo: la facilidad poética, la marcha difusa, el proyecto verbal, la ostentación y la caída en lo peor: vulgaridad, literatura. Trompetean que van a renovar al hombre: y le apegan un poco más a lo trillado. ¡Vanidad! se dice pronto (la vanidad no es lo que parece, no es la condición de un proyecto, de un aplazamiento de la existencia). Sólo en proyecto se obtiene satisfacción vanidosa; la satisfacción se escapa en cuanto se realiza; pronto se vuelve al plan del proyecto; se cae de esta manera en la huida, como un animal en una trampa sin fin, y un día cualquiera, muere uno idiota. En la angustia en que me encierro, tan lejos como puedo mi alegría justifica la vanidad humana, el inmenso desierto de las vanidades, su horizonte sombrío donde se ocultan el dolor y la noche —un júbilo muerto y divino.

¡Y vanidad en mí mismo!
Con toda certeza.

«Lo que escribo: ¡una llamada!, la más loca, la más propiamente destinada a los sordos. Dirijo a mis semejantes una oración (a algunos de entre ellos, por lo menos): ¡vanidad de este grito de hombre del desierto! Sois de tal manera que, si lo percibiéseis como yo, ya no podríais seguir siéndolo. Pues (en este punto, caigo al suelo), ¡tened piedad de mí!, he visto lo que sois.»

El hombre y su posibilidad.—El ser sórdido, bruto (hasta gritar en el frío), ha puesto su *posibilidad* en el suelo. Adviene la idea amable (lisonjera): él la sigue y la atrapa. Pero, ¿y esa *posibilidad* puesta, por un momento, en el suelo?
¡La olvida!

¡La olvida, decididamente!
Se acabó: ya se ha ido.

Hablando del punto extremo alcanzado, aquí o allí, he hablado de escritores, incluso de un «literato» (Dostoiewski). En prevención de fáciles confusiones, voy a precisar. No se puede saber nada del hombre que no tenga forma de frase y el apasionamiento por la poesía, por otra parte, hace de intraducibles series de palabras la cumbre. El punto extremo está en otro sitio. No está alcanzado por completo hasta ser comunicado (el hombre es vario, la soledad es el vacío, la nulidad, la mentira). Que una expresión cualquiera dé testimonio de él: el extremo es distinto de ella. Nunca es literatura. Si bien la poesía lo expresa, difiere de ella: hasta el punto de no ser poético, pues aunque la poesía lo tiene por objeto, no lo alcanza. Cuando el punto extremo llega, los medios que sirven para alcanzarle ya no están.

El último poema conocido de Rimbaud no es el punto extremo. Si Rimbaud alcanzó el extremo, no alcanzó a comunicarlo más que por medio de su desesperación: suprimió la comunicación posible, no escribió ya más poemas.

La negativa a comunicarse es un medio de comunicación más hostil, pero el más potente; si fue posible, es porque Rimbaud se apartó. Para no comunicarse ya, renunció. A no ser que sea por haber renunciado por lo que dejó de comunicarse. Nadie sabrá si fue el horror (la debilidad) o el pudor lo que determinó la renuncia de Rimbaud. Puede que los límites del horror hayan retrocedido (ya no hay Dios). En cualquier caso, hablar de debilidad tiene poco sentido: Rimbaud mantuvo su voluntad de punto extremo en otros planos (sobre todo, en el de la renuncia). Puede que haya renunciado a falta de haberlo alcanzado —(el extremo no es desorden o exuberancia), demasiado exigente para soportar, demasiado lúcido para no ver. Puede que, tras haberlo alcanzado, pero dudando de que eso tenga un sentido o incluso de que haya ocurrido —ya que el estado de quien lo alcanza no dura—, no haya podido soportar la duda. Una investigación más larga sería vana, dado que la voluntad de punto extremo no se detiene en nada (no podemos alcanzarla realmente).

El yo no importa nada. Para un lector, soy un ser cualquiera: nombre, identidad, situación histórica no aportan nada. El (el lector) es alguien y yo (el autor) también lo soy. El y yo hemos salido innominados de lo... innominado, representamos para

ese... innominado lo que para el desierto dos granos de arena, o, más bien, para un mar dos olas, perdiéndose en las olas vecinas. Lo... innominado al que pertenece la «personalidad conocida» del mundo del etc., al que ella pertenece tan completamente que él la ignora. Oh, muerte infinitamente bendita, sin la que una «personalidad» pertenecería al mundo de lo etc. Miseria de los hombres vivos, disputando a la muerte las posibilidades del mundo de lo etc. Gozo del moribundo, ola entre las olas. Gozo inerte del moribundo, del desietro, caída en lo imposible, grito sin resonancia, silencio de accidente mortal.

El cristiano dramatiza fácilmente la vida: vive ante Cristo y para él es más que sí mismo. Cristo es la totalidad del ser, y, sin embargo, es, como el «amante», personal, como el «amante», deseable: y, de repente, el suplicio, la agonía, la muerte. El fiel de Cristo es llevado al suplicio. Llevado él mismo al suplicio: no a algún suplicio insignificante, sino que no podría evitarlo, y es el suplicio de alguien más que él, del mismo Dios, quien, siendo Dios, no es menos hombre ni menos ajusticiable que él.

No basta con reconocer, pues esto no arriesga aún más que el espíritu, es preciso también que el reconocimiento tenga lugar en el corazón (movimientos íntimos casi ciegos...). Esto ya no es filosofía, sino sacrificio (en la India antigua) y la filosofía del no saber suplicante: el sacrificio, movimiento del corazón, trasladado al conocimiento (hay inversión desde los orígenes hasta ahora, al ir el recorrido antiguo del corazón a la inteligencia, y el actual en sentido contrario).

Lo más extraño es que el no saber tenga una sanción. Como si, desde fuera, nos fuese dicho: «Hete aquí al fin». El no saber como camino es el más vacío de los sinsentidos. Podría decir: «Todo está cumplido.» No. Pues, suponiendo que yo lo diga, percibo de inmediato el mismo horizonte cerrado que en el momento anterior. Cuanto más avanzo en el saber, aunque sea por el camino del no saber, más pesado se hace el no saber último, más angustioso. De hecho, me entrego al no saber, es la comunicación, y, como no hay comunicación con el mundo oscurecido, transformado en abismal por el no saber, me atrevo a decir a Dios: y así es como hay nuevo saber (místico), pero no puedo detenerme (no puedo pero debo tomar aliento): «Si Dios supiera.» Más lejos, siempre más lejos. Dios como el carnero que sustituyó a Isaac. Ya no se trata del sacrificio. Más allá está el sacrificio desnudo, sin carnero, sin Isaac. El sacrificio es la locura, la

renuncia a todo saber, la caída en el vacío y nada, ni en la caída ni en el vacío, se revela, pues la revelación del vacío no es más que un medio de caer más dentro aún en la ausencia.

EL NO SABER DESNUDA.

Esta proposición es la cumbre, pero debe ser entendida así: desnuda, luego *veo* lo que el saber escondía hasta entonces, pero, si veo, *sé*. En efecto, sé, pero, a lo que he sabido, el no saber lo desnuda de nuevo. Si el sinsentido es el sentido, el sentido que es el sinsentido se pierde, se convierte en sinsentido (inacabablemente).

Si la proposición (el no saber desnuda) posee un sentido —que aparece, para desaparecer de inmediato— es el de querer decir que EL NO SABER COMUNICA EL ÉXTASIS. El no saber es, en primer lugar, ANGUSTIA. En la angustia aparece la desnudez, que extasía. Pero el éxtasis mismo (la desnudez, la comunicación) se escapa si la angustia se escapa. De este modo, el éxtasis sólo es posible en la angustia del éxtasis, en el hecho de que no puede ser satisfacción, *saber aprehendido*. Evidentemente, el éxtasis es, en primer lugar, *saber aprehendido,* en particular en el extremo desapego y la extrema construcción del desapego que yo, mi vida, mi obra escrita representamos (esto lo sé, que nadie ha llevado el saber tan lejos, nadie ha podido, pero para mí fue fácil, obligatorio). Pero cuando el extremo del saber adviene (y el extremo del saber al que acabo de referirme es el más allá del saber absoluto), sucede lo mismo que en el saber absoluto, que todo se invierte. Apenas he sabido —enteramente sabido— y ya el desnudamiento en el plano del saber (en el que el saber me deja) se revela y la angustia vuelve a comenzar. Pero la angustia es el horror del desnudamiento y se da el instante en el que, audazmente, el desnudamiento es amado, en el que me entrego al desnudamiento: es entonces cuando la desnudez extasía. Después vuelve el saber, la satisfacción, de nuevo la angustia, vuelvo a comenzar redobladamente hasta el agotamiento (lo mismo que en un estallido de risa la angustia que nace de lo desplazado de la risa reduplica las ganas de reír).

En el éxtasis, puede uno *dejarse ir,* es la satisfacción, la felicidad, la serenidad. San Juan de la Cruz recusa la imagen seductora y el arrobo, pero se apacigua en el estado teopático. He sentido su método de resecamiento hasta el final.

La supresión del sujeto y del objeto es el único medio de no acabar en la posesión del objeto por el sujeto, es decir, de evitar la absurda avalancha del *ipse* que quiere llegar a serlo todo.

Conversación con Blanchot. Le digo: la experiencia interior no tiene ni fin ni autoridad que la justifiquen. Si hago saltar, estallar, la preocupación por un fin y una autoridad, por lo menos subsiste un vacío. Blanchot me recuerda que fin y autoridad son exigencias del pensamiento discursivo; yo insisto, describiendo la experiencia bajo la forma dada en último lugar, preguntándole cómo cree él eso posible sin autoridad ni nada. Me dice que la experiencia misma es la autoridad. Añade respecto a esta autoridad que debe ser expiada.

Quiero dar una vez más el esquema de lo que yo llamo experiencia pura. En primer lugar, alcanzo el punto extremo del saber (por ejemplo, imito al saber absoluto, poco importa de qué modo, pero esto supone un esfuerzo infinito del espíritu que quiere el saber). Entonces sé que no sé nada. *Ipse,* he querido serlo todo (por el saber) y caigo en la angustia: la ocasión de esta angustia es mi no-saber, el sinsentido irremediable (aquí el no-saber no suprime los conocimientos particulares, sino su sentido, les quita todo sentido). Después, puedo saber qué es la angustia de la que hablo. La angustia supone el deseo de comunicar, es decir, de perderme, pero no la completa resolución: la angustia testimonia de mi miedo de comunicarme, de perderme. La angustia viene dada en el mismo tema del saber: *ipse,* por el saber, quisiera serlo todo, esto es, comunicarme, perderme, y, sin embargo, seguir siendo *ipse.* Para la comunicación, antes de que ésta tenga lugar, se ponen el sujeto (yo, *ipse)* y el objeto (en parte indefinido, en tanto que no se le capta enteramente). El sujeto quiere apoderarse del objeto para poseerlo (esta voluntad se aferra al ser comprometido en el juego de las composiciones, véase el *Laberinto),* pero no puede sino perderse: el sinsentido de la voluntad de saber adviene, sinsentido de todo lo posible, haciendo saber al *ipse* que va a perderse y el saber con él. Mientras el *ipse* persevera en su voluntad de saber y de ser *ipse* dura la angustia, pero si el *ipse* se abandona y consigo el saber, si se entrega al no-saber en este abandono, el arrobo comienza. En el arrobo, mi existencia vuelve a encontrar un sentido, pero el sentido se refiere de inmediato al *ipse,* se convierte en *mi* arrobo, un arrobo que yo *ipse* poseo, dando satisfacción a mi voluntad de serlo todo. En cuanto vuelvo a este punto, cesa la comunicación, la pérdida de mí mismo, dejo de abandonarme, me quedo ahí, pero con un saber nuevo.

El movimiento vuelve a empezar a partir de ahí; ese nuevo saber puedo elaborarlo (acabo de hacerlo). Llego a esta noción: que sujeto, objeto, son perspectivas del ser en el momento de

inercia, que el objeto al que se tiende es proyección del sujeto *ipse* que quiere llegar a serlo todo, que toda representación del objeto es fantasmagoría resultante de esta voluntad ingenua y necesaria (se ponga el objeto como cosa o como existente, poco importa), que es preciso llegar a hablar de comunicación dándose cuenta de que la comunicación le quita la silla tanto al objeto como al sujeto (esto se hace claro en la cumbre de la comunicación, mientras que hay comunicaciones entre sujeto y objeto de la misma naturaleza, entre dos células, entre dos individuos). Puedo elaborar esta representación del mundo y verla en primer lugar como solución de todo enigma. De repente, advierto lo mismo que con la primera forma de saber, que este supremo saber deja como un niño de noche, desnudo en lo más espeso del bosque. Esta vez, y es lo más grave, el sentido de la comunicación está en juego. Pero cuando la comunicación misma, en un momento en que había desaparecido, inaccesible, me aparece como un sentido, alcanzo el colmo de la angustia; en un impulso desesperado, me abandono y la comunicación se me da de nuevo: el arrobamiento y la alegría.

En este momento, la elaboración ya no es necesaria, está hecha: de inmediato y por el arrobo mismo penetro de nuevo en la noche del niño perdido, en la angustia, para volver más tarde al arrobo y así de nuevo sin otro final que el agotamiento, sin otra posibilidad de detenerme que un desfallecimiento.

Es el goce que da suplicio.

Las enfermedades de la experiencia interior.—En ella, el místico tiene el poder de animar lo que le plazca; la intensidad sofoca y elimina la duda y se percibe lo que se esperaba. Igual que si disponemos de un potente soplo de vida: cada presuposición del espíritu se ve animada. El arrobamiento no es ya una ventana sobre el exterior, sobre el más allá, sino un espejo. Es la primera enfermedad. La segunda es hacer de la experiencia un proyector. Nadie puede tener lúcidamente la experiencia sin haber tenido proyecto de ella. Esta enfermedad menos grave no es evitable: el proyecto debe, incluso, ser mantenido. Pero la experiencia es lo contrario del proyecto: alcanzo la experiencia en contra del proyecto que tenía de hacerlo. Entre experiencia y proyecto se establece la relación que hay entre el dolor y la voz de la razón: la razón representa la inanidad de un dolor moral (que dice: el tiempo borrará el dolor —cuando es preciso renunciar al ser amado, por ejemplo—). La herida está ahí, presente, espantosa y recusando a la razón, reconociendo que está bien fundada, pero no viendo en ello sino otro horror más. No sufro

menos de una herida ni presiento que pronto será curada. Del proyecto, como de la certeza de una curación, de una próxima curación, hay que *servirse*. El proyecto puede, como la certeza, ser un criado burlón, que no ignora nada, escéptico y que se sabe criado, desapareciendo en cuanto la experiencia, al tener verdaderamente lugar, exige la soledad a la manera de un dolor (de un suplicio), grita amargamente: «dejadme».

El criado, si todo sucede como él lo espera, debe hacerse olvidar. Pero puede hacer trampa. La primera enfermedad, el espejo, es obra de un criado grosero, al que se le escapa la servidumbre profunda a la que está sometido.

El criado de la experiencia es el pensamiento discursivo. Aquí, la nobleza del criado reposa sobre el rigor de la servidumbre.

Una vez alcanzado el no saber, el saber absoluto no es más que un conocimiento entre otros.

V

Es preciso. ¿Es esto gemir? No lo sé. ¿A dónde hay? Adonde se dirija esta nube de pensamientos, insípida, que me imagino semejante a la sangre repentina en una garganta herida. Insípida, en modo alguno amarga (incluso en el desánimo más hondo, sigo alegre, abierto, generoso. Y rico, demasiado rico, este gaznate rico en sangre...).

Mi dificultad: pérdida total de certidumbre, diferencia entre un objeto esculpido y la bruma (acostumbramos a pensar que es espantoso). Si expresase mi alegría, erraría: la alegría que tengo difiere de las otras alegrías. Me soy fiel al hablar de fracaso, de desfallecimiento inacabable, de ausencia de esperanza. Empero... fracaso, desfallecimiento, desesperación, son a mis ojos luz, desnudamiento, gloria. En contrapartida: indiferencia mortal —en lo que a mí se refiere, sucesión de personajes deslabazados, disonancias, caos. Si aún hablo de equilibrio, de euforia, de poder, no se me entenderá más que a condición de parecérseme (ya). Para ser menos oscuro: a ratos me crucifico, me arrastro a la tortura, pero sin derecho (sin autoridad para hacerlo). Si yo dis-

pusiea de la autoridad, todo en mí sería servidumbre, me confesaría «culpable». No hay nada de eso: carezco de amargura. Aquí se desvela una inconsecuencia decepcionante, ineluctablemente *soberana.*

La preocupación por la armonía es una gran servidumbre. No podemos escapar de ella por el rechazo: al querer evitar la ventana falsa, introducimos una mentira agravada: ¡la *falsa,* al menos, se confesaba como tal!

La armonía es un medio de «realizar» el proyecto. La armonía (la medida) lleva a bien el proyecto: la pasión, el deseo pueril, impiden alcanzarlo. La armonía es la obra del hombre en proyecto, ha encontrado la calma, y eliminado la impaciencia del deseo.

La armonía en las bellas artes realiza el deseo en otro sentido. En las bellas artes, el hombre hace «real» el modo de existencia armoniosa inherente al proyecto. El arte crea un mundo a imagen del hombre del proyecto, reflejando esta imagen en todas sus formas. Sin embargo, el arte es no tanto la armonía como el pago (o el retorno) de la armonía a la disonancia (en su historia y en cada obra).

La armonía, como el proyecto, expulsa el tiempo al exterior; su principio es la repetición por la que toda posibilidad se eterniza. El ideal es la arquitectura, o la escultura, inmovilizando la armonía, garantizando la duración de motivos cuya esencia es la anulación del tiempo. La repetición, la inversión tranquila del tiempo por un tema renovado, esto ya lo ha tomado el arte del proyecto.

En el arte, vuelve el deseo, pero, en primer lugar, es el deseo de anular el tiempo (de anular el deseo), mientras que, en el proyecto, había sencillamente rechazo del deseo. El proyecto es expresamente obra de esclavo, es el trabajo y el trabajo ejecutado por quien no goza de su fruto. En el arte, el hombre vuelve a la soberanía (a la instancia del deseo) y, si bien en primer lugar es deseo de anular el deseo, apenas ha alcanzado sus fines y ya es deseo de reavivar el deseo.

De los personajes diversos que soy sucesivamente, no hablaré. Carecen de interés o debo callarlos. Prosigo con mi propósito —de evocar una experiencia interior— sin necesidad de tratar

de ellos. Tales personajes, en principio, son neutros, un poco cómicos (a mis ojos). En relación con la experiencia interior de la que hablo, están privados de sentido, salvo en esto: que rematan mi disarmonía.

Ya no quiero, gimo,
no puedo seguir sufriendo
mi prisión.
Digo esto
amargamente:
palabras que me ahogáis,
dejadme,
dejadme,
tengo sed de otra cosa.
Quiero la muerte
no admitir
este reino de palabras,
eslabonamiento
sin espanto
tal que el mismo espanto
sea deseable;
no es nada
soy yo quien soy,
si no
cobarde aceptación
de lo que es.
Odio
esta vida de instrumento,
busco una quiebra,
mi quiebra,
para estar roto.
Amo la lluvia,
el rayo,
el barro,
una vasta extensión de agua,
el fondo de la tierra,
pero no yo.
En el fondo de la tierra,
oh, tumba mía,
libérame de mí,
ya no quiero el ser.

Poco más o menos, cada vez que yo intentaba escribir un libro, llegaba la fatiga antes del fin. Me hacía lentamente extraño

al proyecto que había formado. Olvidaba lo que la víspera me encandiló, cambiando de una hora a otra con una lentitud soñolienta. Me escapo de mí mismo y mi libro se me escapa; se vuelve casi por entero como un nombre olvidado: me da pereza buscarle, pero el oscuro sentimiento del olvido me angustia.

¿Y si este libro se me parece?, ¿y si lo que ha de seguir se escapa del comienzo, lo ignora o le trae sin cuidado?, ¡extraña retórica!, ¡extraño medio de invadir lo imposible! Abjuración, olvido, existencia informe, armas equívocas..., la misma pereza utilizada como energía infrangible.

A la caída de la noche, de repente, he recordado, en la calle, Quarr Abbey - monasterio francés de la isla de Wight, donde pasé, en 1920, dos o tres días—; lo he recordado como una casa rodeada de pinos, bajo una suave claridad lunar, al borde del mar; la luz de la luna unida a la belleza medieval de los oficios —todo lo que una vida monacal tiene de hostil a mis ojos se borraba – no experimentaba más que la exclusión en ese lugar del resto del mundo; me representaba en los muros del claustro, retirado de la agitación, imaginándome por un instante monje y salvado de la vida despedazada, discursiva: en la misma calle, a favor de la oscuridad, mi corazón chorreando sangre se abrasó, conocí un súbito arrobamiento. A favor también de mi indiferencia a la lógica, al espíritu de consecuencia.

El cielo entre los muros de un gris espectral, la penumbra, la incertidumbre húmeda del espacio en esa hora precisa: la divinidad tuvo entonces una presencia insensata, sorda, iluminadora hasta la embriaguez. Mi cuerpo no había interrumpido su marcha rápida, pero el éxtasis retorcía ligeramente sus músculos. Ninguna incertidumbre en esa ocasión, sino una indiferencia ante la certeza. Escribo divinidad sin querer saber nada, no sabiendo nada. En otras horas, mi ignorancia era el abismo sobre el que yo estaba suspendido.

Lo que debo *execrar* hoy: la ignorancia voluntaria, la ignorancia metódica, por la que llegué a buscar el éxtasis. No es que la ignorancia me abra el corazón al arrobo. Pero hago la prueba amarga de lo *imposible*. Toda vida profunda está grávida de *imposible*. La intención, el proyecto, destruyen. Sin embargo, *he sabido* que no sabía nada y éste es mi secreto: «el no saber comunicar el éxtasis». La existencia volvió a comenzar después, banal y fundada en la apariencia de un saber. Quería huirla, diciéndome: ese saber es falso, no sé nada, nada absolutamente.

Pero yo sabía: «el no saber comunica el éxtasis», ya no tenía *angustia*. He vivido encerrado (miserablemente). Al comienzo de esta noche, la imagen, precisa en mí, de la armonía monacal me comunicaba el éxtasis: sin duda por la estupidez a la que me abandonaba de esta manera. ¡La inviabilidad, lo imposible! en la desarmonía a la que debo honradamente atenerme, sólo la armonía, en razón del *yo debo,* representa una posibilidad de desarmonía: deshonestidad necesaria, pero nadie puede volverse deshonesto al pretender la honradez.

¡Y el éxtasis es la solución!, ¡la armonía! quizá sí, pero desgarradora. ¿La salida?, me basta con buscarla: vuelvo a caer, inerte, lamentable: ¡solución fuera del proyecto, fuera de la voluntad de solución! Pues el proyecto es la prisión de la que quiero escaparme (el proyecto, la existencia discursiva): ¡me he hecho el proyecto de escapar al proyecto! Y sé que basta con romper el discurso en mí, de inmediato el éxtasis aparece, del cual sólo me separa el discurso, el éxtasis que el pensamiento discursivo traiciona presentándolo como solución y traiciona presentándolo como falta de solución. La impotencia grita en mí (lo recuerdo) un largo grito interior, angustiado: haber conocido, no conocer ya.

Es por lo que el discurso es sinsentido también en su furor, pero (gimo) no lo *bastante* (en mí, *no lo bastante).*

¡No lo bastante!, no lo bastante de angustia, de sufrimiento..., lo digo yo, el niño jubiloso, a quien una risa salvaje, feliz —nunca dejó de arrebatarme (a veces, me dejaba: su ligereza infinita, *lejana,* se mantenía como tentación en el decaimiento, en las lágrimas y hasta en los golpes que, antaño, daba yo con la cabeza contra las paredes)—. ¡Pero...!, ¡mantener un dedo en el agua hirviendo..., y grito «no lo bastante»!

Olvido —una vez más—: el sufrimiento, la risa, el dedo. Superación infinita en el olvido, el éxtasis, la indiferencia, respecto a mí mismo, y a este libro: yo veo, lo que el discurso nunca alcanzó. Estoy *abierto,* brecha distendida, al cielo ininteligible y todo en mí se precipita, concuerda en un postrer desacuerdo, ruptura de toda posibilidad, beso violento, rapto, pérdida en la completa ausencia de todo posible, en la noche opaca y muerta, y, sin embargo, luz, no menos incognoscible, cegadora, que el fondo del corazón.

Y, sobre todo, *ya no hay objeto*. El éxtasis no es amor: el amor es posesión a la que es necesario un objeto, a la vez poseedor del sujeto y poseído por él. Ya no hay sujeto-objeto, sino «brecha distendida» entre uno y otro, y, en la brecha, el sujeto y el objeto se disuelven, hay paso, comunicación, pero no entre el uno y el otro: *el uno* y el *otro* han perdido su existencia distinta. Las preguntas del sujeto, su voluntad de saber, han sido suprimidas: el sujeto ya no está, su interrogación ya no tiene sentido ni principio que la introduzca. De igual modo, ninguna respuesta es ya posible. La respuesta debería ser «tal es el objeto», cuando ya no hay objeto distinto.

El sujeto conserva al margen de su éxtasis el papel de un niño en un drama: su presencia persiste superada, incapaz de algo más que de vaga —y distraídamente— presentir —presencia profundamente ausente; se mantiene distraído, ocupado como por juguetes. El éxtasis no tiene sentido para él, sino que le cautiva por su *novedad*; pero en cuanto dure el sujeto se aburre: el éxtasis decididamente no tiene ya sentido. Y como no hay en él deseo de perseverar en el ser (este deseo es obra de seres distintos), carece de consistencia y se disipa. Como extraño al ***hombre***, se aleja de él, ignorante tanto de la preocupación que ocasionó como del andamiaje intelectual que se sustentaba sobre él (al que deja derrumbarse): es, para la preocupación, sin sentido; para la avidez de saber, no saber.

El sujeto —cansancio de sí mismo, necesidad de ir hasta el punto extremo— busca el éxtasis, es cierto; nunca tiene *la voluntad* de un éxtasis. Existe un irreductible desacuerdo entre el sujeto que busca el éxtasis y el éxtasis mismo. Sin embargo, el sujeto conoce el éxtasis y lo presiente: no como una dirección voluntaria que viene de sí mismo, sino como la sensación de un efecto que viene de fuera. Puedo ir hacia él, instintivamente, impelido por el asco del letargo en que me hallo: en tal caso, el éxtasis nace de un desequilibrio. Lo alcanzo mejor por medios exteriores, por el hecho de que no pueden existir en mí mismo disposiciones necesarias. El lugar en que conocí el éxtasis anteriormente, la memoria embrujada de sensaciones físicas, el ambiente banal del que he guardado una exacta memoria, tienen un poder evocador mayor que la repetición voluntaria de un movimiento descriptible del espíritu.

Arrastro en mí como un fardo el cuidado de escribir este libro. En verdad soy *actuado*. Incluso si nada absolutamente respon-

diese a la idea que tengo de interlocutores (o de lectores) necesarios, la idea sola actuaría en mí. Esto unido a ella de tal modo que más fácil sería arrancarme un miembro.

El *tercero,* el compañero, el lector que me actúa, es el discurso. O aún más: el lector es discurso, es él quien habla en mí, quien mantiene en mí el discurso vivo que se dirige a él. Y, sin duda, el discurso es proyecto, pero es aún más ese *otro,* el lector, que me ama y que ya me olvida (me mata), sin la presente insistencia del cual yo no sería capaz de nada, ni tendría experiencia interior. No es que en los instantes de violencia —de desdicha— no le olvide, como él mismo me olvida —pero tolero en mí la acción del proyecto en lo que tiene de *lazo* con ese *él* oscuro, que comparte mi angustia, mi suplicio, deseando mi suplicio tanto como yo deseo el suyo.

Blanchot me preguntaba: ¿por qué no perseguir mi experiencia interior como si yo fuese el *último hombre?* En un cierto sentido... Empero, me siento el reflejo de la multitud y la suma de sus angustias. Por otra parte, si yo fuese el último hombre, ¡la angustia sería la más enloquecida que pueda imaginarse! —no podría escapar a ella de ninguna manera, permanecería ante el aniquilamiento infinito, arrojado en mí mismo, o aún más: vacío, indiferente—. Pero la experiencia interior es conquista y, como tal, ¡*para otro!* El sujeto en la experiencia se extravía, se pierde en el objeto, el cual también se disuelve. No podría, sin embargo, disolverse hasta ese punto si su naturaleza no le permitiese tal cambio; el sujeto en la experiencia a despecho de toda morada: en la medida en que no es un niño en el drama, una mosca sobre la nariz, es *conciencia de otro* (había descuidado esto la otra vez). Siendo la mosca o el niño, no es ya exactamente el sujeto (es irrisorio, irrisorio ante sus propios ojos); haciéndose *conciencia de otro,* y como lo era el coro antiguo, el testigo, el vulgarizador del drama, se pierde en la comunicación humana, en tanto que sujeto se lanza fuera de sí, se abisma en una multitud indefinida de existencias posibles. Pero, ¿y si esta multitud llegase a faltar, si lo posible hubiese muerto, si yo fuera... el último?, ¿debería yo renunciar a salir de mí mismo, permanecer encerrado en mí como en el fondo de una tumba?, ¿deberé desde hoy gemir ante la idea de no ser ya, de no poder esperar ser ese último; desde hoy, monstruo, llorar el *infortunio* que me abruma —pues, es posible, el *último* sin coro, quiero imaginarlo así, moriría muerto de sí mismo, en el crepúsculo infinito que sería, sentiría abrirse las paredes (el fondo mismo) de la tumba. Puedo imaginar aún...

(¡sólo lo hago para otro!): puede que, todavía vivo, me entierren en su tumba —en la del *último,* en la de ese ser desdichado que desencadenó al ser en él—. Risa, sueños y, en el sueño, los techos caen en una lluvia de escombros..., no saber nada, en ese punto (no de éxtasis, sino de sueño): estrangularme así, enigma insoluble, aceptar dormir, teniendo como tumba el universo estrellado, glorificado, gloria constelada de astros sordos, ininteligibles y más lejanos que la muerte, aterradores (el sinsentido: ese gusto de ajo que tenía el cordero asado).

TERCERA PARTE

ANTECEDENTES DEL SUPLICIO

(O LA COMEDIA)

...el viejo Papanadie allá en las alturas,
se puso a toser, eructar y pedorrear.
Después pronunció un juramento enorme que hizo temblar el [cielo,
y llamó con grandes voces a William Blake.
Blake estaba allí aligerando su tripa
en Lambeth bajo los álamos.
Bajó de un salto de su asiento
y dio tres veces tres vueltas.
Ante tal visión, la luna enrojeció hasta el rojo escarlata,
las estrellas lanzaron su copa al suelo y huyeron...

WILLIAM BLAKE

Relataré ahora los antecedente de mi «experiencia interior» (de la que el «suplicio» es desenlace). Recopilo con este fin lo que escribí gradualmente, o por lo menos lo que me queda de ello (en la mayoría de los casos, había escrito yo de manera sobrecargada, pedante y oscura: he cambiado la forma, podado, explicado en ciertos casos, lo cual en último término no cambia nada fundamental).

Limito mi relato a lo que me confunde con el hombre (en sí), rechazando lo que desvelaría tal falacia y haría de mi persona un «error» —expreso sin circunloquios que la experiencia interior exige de quien la lleva a bien el situarse desde un comienzo en un pináculo (los cristianos lo saben, se sienten obligados a «pagar» su suficiencia, ésta les arroja en la humildad: sin embargo, en el momento mismo de la denigración, el santo más amargo se sabe elegido).

Todo hombre ignora el pináculo en que vive encamado. Lo ignora o finge ignorarlo (es difícil juzgar la parte que hay de ignorancia y la de fingimiento). Pocos casos hay de insolencia honrada (Ecce Homo, *el pasaje antes citado de William Blake).*

[*Me remito a veinte años atrás: en un principio me había reído, mi vida se había disuelto, al salir de una larga piedad cristiana, con una mala fe primeriza, en la risa. De esta risa he descrito más arriba el punto del éxtasis, pero, desde el primer día, yo ya no tenía duda: la risa era revelación, abría el fondo de las cosas. Contaré la ocasión de la que surgió tal risa: estaba en Londres (en 1920) y debía sentarme a la mesa con Bergson; entonces yo no había leído nada de él (ni, por otra parte, poca falta hace, de otros filósofos), tuve esta curiosidad y, encontrándome en el British Museum, pedí* La risa *(el más corto de sus libros); la lectura me irritó, la teoría me pareció de corto alcance (en ese mismo aspecto, el personaje me decepcionó: ¡ese hombrecito prudente, filósofo!), pero la cuestión, el sentido que permanecía oculto de la risa, fue desde entonces a mis ojos la pregunta clave (unida a la risa feliz, íntima, de la que vi entonces que estaba poseído), el enigma que debería resolver a todo precio (el cual, una vez resuelto, resolvería todo lo demás por sí mismo). Durante largo tiempo no conocí más que una caótica euforia. Tan sólo después de varios años sentí que el caos —fiel imagen de una incoherencia de ser diverso— gradualmente se hacía sofocante. Yo estaba roto, disuelto por haberme reído demasiado, tal, deprimido, me hallaba· el monstruo inconsciente, vacío de sentidos y voluntades, que yo era me dio miedo.*]

Quiero remontar mi persona al pináculo

Si el cajero falsifica las cuentas, quizá el director esté oculto tras un mueble, listo para confundir al empleado inescrupuloso. ¿Escribir, falsificar cuentas? No sé nada, lo único que sé es que un *director* es posible y que, si apareciese, no me quedaría otro recurso que la vergüenza. No hay ningún lector, empero, que tenga en sí mismo con qué causar tal desazón. Si el más perspicaz me acusase, me reiría: de mí es de quien tengo miedo.

¿Por qué pensar «soy un hombre perdido» o «no busco nada»? Es suficiente admitir: «no puedo morir sin desempeñar

ese papel y, para callarme, sería preciso no morir». ¡Y cualquier otra excusa!, el olor a cerrado del silencio —o: el silencio, actitud imaginaria y la más «literaria» de todas—. Otras tantas escapatorias: pienso, escribo, por no conocer ningún medio de ser algo mejor que un pingajo.

Accedo a que ya no se escuche, pero se habla, se grita: ¿por qué temo también escuchar mi propia voz? Y no hablo de miedo, sino de terror, de horror. ¡Que me hagan callar (si se atreven)! ¡Que se cosan mis labios como los de una herida!

Sé que desciendo vivo no ya a una tumba, sino a la fosa común, sin grandeza ni inteligencia, verdaderamente desnudo (como está desnuda la mujer pública). ¿Me atreveré a afirmar: «No cederé, ningún caso prestaré mi confianza y me dejaré enterrar como un muerto»? Si alguien se apiadase de mí y quisiera echarme una mano, lo aceptaría, por el contrario: no experimentaría por sus intenciones más que un cobarde asco. Más vale dejarme ver que nada puede hacerse (salvo, quizá, involuntariamente, abrumarme aún más), que se espera de mí el silencio.

¿Qué es *ridículo?*, ¿ridículo como mal?, ¿absoluto? Ridículo, atributo, es su propia negación. Pero ridículo es lo que no tengo corazón para soportar. Las cosas son así: lo que es ridículo, nunca lo es enteramente, lo que llegaría a ser soportable; de este modo, el análisis de los elementos del ridículo (que sería el medio más sencillo de salir de él), es vano una vez formulado. Ridículo, son los otros hombres innumerables; en medio de ellos: yo mismo, inevitablemente, como una ola en el mar.

La alegría indebida, que el espíritu no evita, oscurece la inteligencia. Ora se utiliza a fin de amañar —ante sus propios ojos— la ilusión de una posibilidad personal, contrapartida de un horror que excede; ora imagina uno arreglar las cosas, justamente al pasar a la oscuridad.

En parte bromeo cuando digo en nombre de la inteligencia que en definitiva ésta se rehúsa a formular lo que sea; que abandona no solamente al que habla, sino también al que piensa.

El procedimiento que consiste en encontrar inagotablemente alguna novedad para escapar a los resultados precedentes se ofrece a la agitación, pero nada es más estúpido.

Si estimo como ridículo un pensamiento, lo aparto. Y, siguiendo así, si todo pensamiento es ridículo y si es ridículo pensar...

Si digo: *«Un hombre es el espejo de otro»*, expreso mi pensamiento, pero no si digo: *«El azul del cielo es ilusorio»*. Si digo: *«El azul del cielo es ilusorio»* en el tono de quien expresa su pensamiento, soy ridículo. *Para expresar mi pensamiento,* me hace falta una idea personal. Me traiciono de esta manera: la idea importa poco, *quiero remontar mi persona hasta el pináculo.* No podría por otra parte evitarlo de ninguna manera. Si debiese igualarme a los otros, sentiría por mí el desprecio que inspiran los seres ridículos. Nos apartamos generalmente, espantados, de estas verdades sin salida: toda escapatoria es buena (filosófica, utilitaria, mesiánica). Quizá encuentre una salida nueva. Un procedimiento ha consistido en chirriar los dientes, en llegar a ser presa de pesadillas y de grandes sufrimientos. Incluso esta afectación era preferible, a veces, que atraparse a uno mismo en flagrante delito, ocupado en escalar un pináculo.

Estos juicios deberían conducir al silencio y yo escribo. Esto no es en absoluto paradójico. El silencio es en sí mismo un pináculo y, aún mejor, el santo de los santos. El desdén implicado en todo silencio quiere decir que ya no se toma el cuidado de verificar (como se hace al subir a un pináculo corriente). Ahora lo sé: no tengo los medios de callarme (sería preciso encaramarme a tal altura, entregarme, sin distracción alguna, a un ridículo tan evidente...). Me avergüenzo de ello y, después, de decir hasta qué punto mi vergüenza es insignificante.

[Llegó el tiempo en el cual, con un movimiento feliz, me abandoné sin coerciones a mí mismo. Mi vanidad infinita recibió del exterior tardías y, por otra parte, miserables confirmaciones. Dejé de explotar ávidamente las posibilidades de rechazo enfermizo. Mi desorden volvió por sus fueros, menos dichoso, más hábil. Cuando recordaba lo que había dicho del «pináculo», veía en ello el aspecto más morboso de mi vanidad (pero no un rechazo verdadero). Yo tuve el deseo, al escribir, de ser leído, estimado: este recuerdo tiene el mismo relente de comedia que toda mi vida. Se religaba por otra parte —muy lejanamente, pero se religaba— a la moda literaria de aquel tiempo (a la encuesta de Littérature, *a la pregunta planteada cierto día: «¿por qué escribe usted?») Mi «respuesta» era varios años posterior, no fue publicada, era absurda. Me pareció, empero, que procedía del mismo espíritu que la encuesta: del prejuicio de tratar la vida desde fuera.*

De tal estado de espíritu, difícilmente veía yo medio de salir. Pero yo no dudaba de encontrar los valores necesarios, tan claros y, al mismo tiempo, tan profundos, que eludiesen las respuestas destinadas a engañar a los otros a sí mismo.

En lo que sigue —escrito en 1933— no he podido más que vislumbrar el éxtasis. Era una vía sin rigor y, como mucho, una obsesión.

Estas pocas páginas se refieren:

— a las primeras frases, que me parecieron desgarradoras de sencillez, de la obertura de Leonora; *no voy nunca al concierto, por decirlo así, y jamás para oír a Beethoven; un sentimiento de embriaguez divina me invadió que no habría podido ni puedo describir sin rodeos, que he intentado seguir evocando en el carácter suspenso —y que me lleva a las lágrimas— del fondo del ser;*

— a una separación poco cruel: estaba yo enfermo, en la cama —recuerdo un bello sol de primeras horas de la tarde—, entreví bruscamente la identidad de mi dolor —que una partida acababa de causar— y un éxtasis, un súbito arrobo.]

La muerte es en cierto sentido una impostura

1

Exijo —en torno a mí se extiende el vacío, la oscuridad del mundo *real*—, existo, permanezco ciego, en la angustia: cada uno de los otros es lo completamente otro que yo, no siento nada de lo que él siente. Cuando considero mi venida al mundo —ligada al nacimiento tras la conjunción de un hombre y una mujer, e incluso al instante de la conjunción— una suerte única decidió la posibilidad de este *yo* que soy: en última instancia, resalta la imposibilidad loca del único ser sin el cual, *para mí,* no habría nada. La más pequeña diferencia en la serie de la que soy el término y, en lugar de *mí,* ávido de ser yo, no habría en cuanto a *mí* más que la nada, como si yo hubiese muerto.

Esta improbabilidad infinita de la que provengo está por debajo de mí como un vacío: mi presencia, sobre ese vacío exigiese

el desafío que le lanzo, *yo*, es decir, la improbabilidad infinita, dolorosa, del ser irremplazable que soy.

En el abandono en que me hallo perdido, el conocimiento empírico de mi similitud con otros es indiferente, pues la esencia de mi yo consiste en que nada nunca podrá reemplazarle: el sentimiento de mi improbabilidad fundamental se sitúa en el mundo en el que permanezco como siéndolo extraño, absolutamente extraño.

Con mayor razón, el origen histórico de mi *yo* (mirado por ese mismo *yo* como una parte de todo lo que es objeto de conocimiento), o incluso el estudio explicativo de sus maneras de ser, no son sino otros tantos engañabobos insignificantes. Miseria de toda explicación ante una exigencia inagotable. Incluso en una celda de condenado, este *yo* que mi angustia opone a todo lo demás percibiría lo que le precedió y lo que le rodea como un un vacío sometido a su poder. *[Tal forma de ver las cosas hace sofocante la zozobra de un condenado a muerte: se burla de ella, pero debe sufrir, pues no puede abandonarla.]*

En tales condiciones, ¿por qué me inquietaría yo por otros puntos de vista, por razonables que fuesen? La experiencia de mi *yo*, de su improbabilidad, de su loca exigencia, no por ello dejaría de existir.

2

Yo debería, según parece, elegir entre dos formas de ver opuestas. Pero esta necesidad de una elección se presenta unida al planteamiento del problema fundamental: ¿qué existe?, ¿cuál es, liberada de formas ilusorias, la existencia profunda? En la mayoría de los casos, se da la respuesta como si fuese la pregunta *¿qué es imperativo?* (¿cuál es el valor moral?), la planteada y no la de *¿qué existe?* En otros casos, la respuesta es evasiva (elusión incomprensiva y no destrucción del problema) —si la materia se presenta como existencia profunda.

Escapo a la confusión apartándome del problema. Definí el *yo* como un valor, pero rehusé confundirlo con la existencia profunda.

En toda investigación honrada (prosaica) ese *yo* completamente otro que su semejante es rechazado como nada (prácticamente

ignorado); pero es precisamente en tanto que nada (como *ilusión* —en tanto que tal—) como responde futil (e incluso vergonzoso) en cuanto se plantea la cuestión de la existencia sustancial, es precisamente lo que quiere ser: lo que precisa es una vanidad vacía, improbable en el límite del espanto y sin verdadera relación con el mundo (el mundo explicado, conocido, es lo contrario de lo improbable: es un fundamento, algo que uno no puede retirar, se haga lo que se haga).

Si la conciencia que tenga de *mí* escapa al mundo, si, tembloroso, abandono toda esperanza de acuerdo lógico y me aboco a la *improbabilidad* —primero a la mía propia y, para acabar, a la de todas las cosas [*es jugar al borracho, titubeando, que, de una cosa a otra, toma a su vela por él mismo, la apaga de un soplido y, gritando de miedo, acaba por tomarse por la noche*]— puedo captar el *yo* lloroso, angustiado (puedo incluso prolongar mi vértigo hasta más allá del horizonte y no encontrarme ya más que en el deseo de otro —de una mujer— única, irreemplazable, moribunda, en cada cosa semejante a mí), pero será tan sólo al acercarse la muerte cuando sabré puntualmente de lo que se trata.

Será al morir cuando, sin huida posible, percibiré el desgarramiento que constituye mi naturaleza y en el cual he trascendido «lo que existe». Mientras vivo, me contento con un ten-con-ten, con un compromiso. Diga yo lo que diga, me sé individuo de una especie y, groseramente, permanezco de acuerdo con una realidad común; tomo parte en lo que, con plena necesidad, existe, en lo que nada puede retirar. El yo=que=muere abandona este acuerdo: él, verdaderamente, percibe lo que le rodea como un vacío y a sí mismo como un desafío a ese vacío; el yo=que=vive se limita a presentir el vértigo en que todo acabará (mucho más tarde).

Y además, es cierto: el yo=que=muere, si no ha llegado al estado de «soberanía moral», en los brazos mismos de la muerte mantiene con las cosas una especie de acuerdo en ruinas (en el que se compadece la estupidez con la ceguera). Desafía al mundo, sin duda, pero blandamente, se hurta su propio desafío, se oculta hasta el final a sí mismo lo que fue. Seducción, potencia, *soberanía*, son necesarias al yo=que=muere: es preciso ser un dios para morir.

La muerte es en un sentido vulgar inevitable, pero en un sentido profundo, inaccesible. El animal ignora por completo que

ella arroja al hombre en la animalidad. El hombre ideal que encarna la razón le es extraño: la animalidad de un dios es esencial a su naturaleza; juntamente sucia (maloliente) y sagrada.

El asco, la seducción febril, se unen y exasperan en la muerte. No se trata ya de la anulación banal, sino del punto mismo en el que chocan la última avidez y el horror extremo. La pasión que impulsó tantos juegos o sueños espantosos no es menos el deseo irrefrenable de ser *yo* que el de no ser nada.

En el halo de la muerte, y solamente en él, el *yo* funda su imperio; ahí ve la luz la pureza de una exigencia sin esperanza; ahí se realiza la esperanza del yo=que=muere (esperanza vertiginosa, ardiente de fiebre, en la que retroceden los límites del sueño).

Al mismo tiempo, se aleja, no como vana apariencia, sino en tanto que dependiente de un mundo abandonado en el olvido (el que funda la interdependencia de las partes), la presencia carnalmente inconsciente de Dios.

Ya no hay Dios en la «inacesible muerte», no hay Dios en la noche cerrada, no se oye más que *lamma sabactani,* la frasecita entre todas que los hombres han cargado de un horror sagrado.

En el vacío idealmente oscuro, caos que llega a descubrir la ausencia de caos (en él todo está desierto, frío, en la noche cerrada, aunque juntamente de un brillo insoportable, que da fiebre), la vida se abre a la muerte, el *yo* crece hasta imperativo puro: este imperativo, en la parte hostil del ser, se formula «muere como un pero»; no tiene ninguna aplicación en un mundo del que se aparta.

Pero, en la posibilidad lejana, esta pureza del «muere=como=un=perro» responde a la exigencia de la pasión —no del esclavo por el amo: la vida que se consagra a morir es pasión del amante por la amante; los celos coléricos de la amante desempeñan un papel, pero nunca la «autoridad».

Y, para acabar, la caída en la muerte es sucia; en una soledad gravosa de otro modo que en la que los amantes se desnudan, es el acercamiento de la podredumbre que une el yo=que=muero con la desnudez de la ausencia.

3

[En lo que precede no he dicho nada del sufrimiento *que, de ordinario, acompaña a la muerte. Pero el sufrimiento está unido a la muerte de forma profunda y su horror resalta en cada línea. Imagino que el sufrimiento es siempre ese mismo juego del último náufrago. Un dolor significa poco y no es claramente diferente de una sensación de placer, antes de la náusea, del frío íntimo al que* sucumbo. *Un dolor no es, quizá, más que una sensación incompatible con la tranquila unidad del* yo: *cierta acción, externa o interna pone en solfa el ordenamiento frágil de una existencia compuesta, me descompone, y es el horror de esta acción amenazadora lo que me hace palidecer. No es que un dolor sea necesariamente una amenaza de muerte: desvela la existencia de acciones posibles a las que el* yo *no podría sobrevivir,* evoca *la muerte, sin presentar una verdadera amenaza.]*

Si represento ahora la contrapartida: qué poca importancia tiene la muerte, tengo la razón de mi lado. *[En los sufrimientos, es cierto, la razón revela su debilidad, que reside en no poder dominar; el grado de intensidad que el dolor alcanza muestra el poco peso de la razón; más aún, la rebosante virulencia del yo, evidente contra razón.]* La muerte es en cierto sentido una impostura. El *yo,* que muere como ya he dicho de una muerte espantosa, no menos desentendido de la razón que un perro, se encierra gustosamente en el horror. Si escapa por un instante a la ilusión que le funda, recibirá a la muerte como un niño que se duerme (esto es lo que sucede con el viejo cuya ilusión juvenil se ha extinguido lentamente o con el joven que vive una vida colectiva: toscamente, el trabajo de la razón, destructor de ilusiones, opera en ellos).

El carácter angustioso de la muerte significa la necesidad que el hombre tiene de angustia. Sin esta necesidad, la muerte le parecería fácil. El hombre, al morir *mal,* se aleja de la naturaleza, engendra un mundo ilusorio, humano, configurado por el *arte.* vivimos en el mundo trágico, en la atmósfera ficticia de la que la la «tragedia» es la forma más acabada. Nada es trágico para el animal, que no cae en la trampa del *yo.*

Es en este mundo trágico, artificial, donde nace el éxtasis. Sin duda ninguna, todo objeto de éxtasis es creado por el artee. Todo «conocimiento místico» está fundado sobre la creencia en el valor revelador del éxtasis: en caso contrario, sería preciso tomarlo

como una ficción, como análogo, en cierto sentido, a las intuiciones del arte.

Sin embargo, si yo digo que, en el «conocimiento místico», la existencia es obra del hombre, quiero decir que es hija del *yo* y de su ilusión esencial: la visión extática no deja de tener algún inevitable objeto.

La pasión del *yo,* el amor ardiente en él, busca un objeto. El *yo* no está liberado más que *fuera de sí.* Puedo saber que he creado el objeto de mi pasión, que no existe por sí mismo: no por eso deja de estar ahí. Mi desilusión lo transforma, sin duda: no es Dios *—lo he creado yo—*, pero por esa misma razón tampoco es la nada.

Este objeto, caos de luz y de sombras, es *catástrofe.* Lo percibo como objeto, mi pensamiento, empero, lo forma a su imagen, al mismo tiempo que es su reflejo. Al percibirlo, mi pensamiento se hunde en la aniquilación como en una caída en la que se lanza un grito. Algo de inmenso, de exorbitante, se libera en todas direcciones con un estruendo de catástrofe; esto surge de un vacío irreal, infinito, y juntamente se pierde en él, con un choque de brillo enceguecedor. En un estrépito de trenes en colisión, un cristal rompiéndose al dar la muerte es la expresión de esta venida imperativa, todopoderosa y ya aniquilada.

En condiciones normales, el tiempo está anulado, encerrado en la permanencia de las formas o de los cambios previstos. Los movimientos inscritos en el interior de un orden *detienen* el tiempo, que fijan en un sistema de medidas y equivalencias. La «catástrofe» es la revolución más profunda —es el tiempo «fuera de sus goznes»: el esqueleto es el signo, al final de la podredumbre, de donde se desprende su existencia ilusoria.

4

Igual que el objeto de su éxtasis, el tiempo responde a la fiebre extasiada del yo=que=muere: pues, lo mismo que el tiempo, el yo=que=muere es cambio puro y ni uno ni otro tienen existencia real.

Pero, ¿y si la interrogación primera subsiste, si en el desorden del yo=que=muere persiste la preguntita?: «¿qué existe?».

El tiempo no significa más que la huida de los objetos que parecían verdaderos. La existencia sustancial de las cosas no tiene, por otro lado, para el yo más que un sentido lúgubre: su insistencia es comparable para él a los preparativos de su ejecución.

He aquí lo que resulta en último término: sea la que sea, la existencia de las cosas no puede encerrar esta muerte que me trae, ella misma está proyectada en mi muerte que la encierra.

Cuando afirmo la existenca ilusoria del yo-que-muere o del tiempo, no pienso que la ilusión debe estar sometida al juicio de las cosas cuya existencia sería sustancial: proyecto su existencia por el contrario en una ilusión que la encierra.

En razón misma de la improbabilidad, bajo su «nombre» el hombre que soy —cuya venida al mundo era, a lo que puede pensarse, de lo más improbable— encierra sin embargo el conjunto de las cosas. La muerte que me libera de un mundo que me mata encierra, en efecto, ese mundo real en la irrealidad de un yo-que-muere.

Julio de 1933

[En 1933, me puse enfermo por vez primera; al principio del año siguiente, lo estuve de nuevo aún más y no salía de la cama más que para cojear, tullido por el reuma (no me restablecí hasta el mes de mayo —momento a partir del cual he gozado de una salud banal—)[9]*. Creyéndome mejor y queriendo reponerme al sol, fui a Italia, pero llovió (era en el mes de abril). Algunos días andaba con gran dificultad, llegó a suceder que cruzar una calle me hiciese gemir: estaba solo y recuerdo (hasta tal punto era ridículo) haber llorado a lo largo de una calle que domina el Lago Albano (donde yo intentaba vanamente residir). Resolví volver a París, pero en dos etapas: salí temprano de Roma y dormí en Stressa. Al día siguiente hizo muy bueno y me quedé. Tal fue el final de una odisea mezquina: a las tardes de viaje padecidas en camas de hotel, sucedió el descanso delicioso al sol. El gran lago rodeado de montañas primaverales brillaba ante mis ojos como un espejismo: hacía calor, yo permanecía sentado bajo las palmeras en jardines en flor. Ya me encontraba mejor: intenté*

---

[9] Por lo menos hasta el momento en que escribí esta página: pocos días después, caí gravemente enfermo y aún no me he repuesto (1942).

caminar y fue posible de nuevo. Fui hasta el puente de los barcos a consultar el horario. Voces de una majestad infinita, moduladas y seguras de sí mismas, gritándole al cielo, se elevaron en un coro de una increíble fuerza. De primeras, me quedé cortado, al no saber qué eran esas voces: transcurrió un instante de transporte, antes de que comprendiera que un altavoz difundía la misa. Encontré sobre el puente un banco desde el que podía gozar de un paisaje inmenso, al cual la luminosidad de la mañana prestaba su transparencia. Me quedé allí para escuchar el canto de la misa. El coro era el más puro, el más rico del mundo; la música, bella a rabiar (no sé nada de la calidad o del autor de la misma; en materia de música, mis conocimientos son casuales, perezosos). Las voces se elevaban como por olas sucesivas y variadas, alcanzando lentamente la intensidad, la precipitación, la riqueza más locas, pero lo que parecía milagroso era el resurgimiento como de un cristal que se rompe, al que llegaban en el preciso instante en que todo parecía haber llegado a su extremo. La potencia secular de los bajos sostenía, sin cesar, y ponía al rojo (a punto del grito, de la incandescencia que ciega) las altas llamas de las voces de los niños (lo mismo que en un hogar una brasa abundante, al desprender intenso calor, eleva al décuplo la fuerza delirante de las llamas, se burla de su fragilidad, la vuelve más loca). Lo que es preciso decir en todo caso de esos cantos es el asentimiento que nada hubiera podido retirar del espíritu y que no se refería a los puntos del dogma (yo distinguía frases latinas del Credo...; otras, no importaba), sino a la gloria torrencial, al triunfo, a los que tiene acceso la fuerza humana. Me pareció, sobre ese puente de barcos, ante el lago Mayor, que nunca otros cantos, que jamás otros cantos podrían consagrar con mayor potencia la realización del hombre cultivado, refinado, pero torrencial y alegre, que yo soy, que somos. Ningún dolor cristiano, sino una exultación de los dones con los cuales el hombre se ha burlado de dificultades innumerables (en particular -esto adquiría mucho sentido- en la técnica del canto y de los coros). El carácter sagrado de la cantata no hacía más que reforzar un sentimiento de fuerza, gritar más al cielo y hasta el desgarramiento la presencia de un ser exultante de su propia certeza y como seguro de su infinita suerte. (Importaba poco que esto proviniese de la ambigüedad del humanismo cristiano, ya nada importaba, el coro rebosaba de fuerza sobrehumana.)

Es vano intentar liberar la vida de las mentiras del arte (a veces sucede que despreciamos el arte a fin de huir, de hacer trampa). Fue ese año cuando sobre mí se cernió la tormenta, pero pese

a lo sencillo y conmovedor que fue, sé no traicionarlo hablando, no de las cosas mismas, sino, para expresarme con más fuerza, de cantos de Iglesia o de ópera.

Volví a París, con mi salud restablecida: fue para entrar de repente en el horror.

Encontré el horror, no la muerte. A quien se desposa con ella, como al que asiste, a quien convida, la tragedia le dispensa, junto con la angustia, embriaguez y arrobo. Volví de Italia, y aunque fuese «como un loco», zarandeado de un lado para otro, tuve allí la vida de un dios (las frascas de vino negro, el rayo, los presagios). Apenas puedo, sin embargo, hablar de ello.

El silencio aterrorizado, religioso, que se hizo en mí se expresa sin duda en ese silencio nuevo. Y, ya lo he dicho, no es de mi vida de lo que se trata.

Sería extraño acceder al poder, apuntalar una autoridad, aunque fuera sobre la paradoja, y establecerse *en una gloria de total reposo. El triunfo alcanzado sobre el puente de los barcos de Stressa sólo alcanza el pleno sentido en el momento de la expiación (momento de angustia, de sudor, de duda).*

No es que haya pecado, pues el pecado se hubiera podido, se hubiera debido *no cometer, mientras que el triunfo, era preciso, se* debía *asumir (en esto consiste esencialmente lo* trágico, *en que es irremediable).*

Para expresar el movimiento que va de la exultación (de su feliz y deslumbrante ironía) al instante del desgarramiento, recurrí una vez más a la música.

El Don Juan *de Mozart (al cual evoco tras de Kierkegaard y que escuché —al menos una vez— como si los cielos se abriesen, pero sólo la primera, pues las sucesivas* ya me lo esperaba: *el milagro no se repitió) presenta dos instantes decisivos. En el primero, la angustia —para nosotros— está ya presente (el Comendador ha sido invitado a cenar), pero Don Juan canta:*

«Vivan le femine —viva il buon vino— gloria e sostegno d'umanità...»

En el segundo, el héroe, sosteniendo la mano de piedra del Comendador —que le hiela— e instado a arrepentirse, responde (ésta es, antes de caer fulminado, su última réplica):

«No, vecchio infatuato!»

(La charlatanería fútil —psicológica— a propósito del «donjuanismo» me sorprende, me repugna. Don Juan no es a mis ojos —más ingenuos— sino una encarnación personal de la fiesta, de la orgía feliz, que niega y derriba divinamente los obstáculos).]

El azul del cielo

Cuando solicito suavemente, en el corazón mismo de la angustia, un extraño absurdo, un ojo se abre en la cima, en el centro de mi cráneo.

Este ojo que, para contemplarlo, en su desnudez, cara a cara, se abre sobre el sol en toda su gloria, no es obra de mi razón: es un grito que se me escapa. Pues en el momento en que la fulguración me ciega, soy el fragmento de una vida rota, y esta vida —angustia y vértigo— al abrirse sobre un vacío infinito, se desgarra y se agota de un solo golpe en ese vacío.

La tierra se eriza de plantas que un movimiento continuo lleva día tras día al vacío celeste, y sus innumerables superficies expiden hacia la inmensidad brillante del espacio al conjunto de los hombres risueños o desgarrados. En este movimiento libre, independiente de toda conciencia, los cuerpos elevados se distienden hacia una ausencia de límites que corta el aliento; pero pese a que la agitación y la hilaridad interior se pierden sin cesar en un cielo igual de hermoso, pero no menos ilusorio que la muerte, mis ojos continúan religándome, por medio de un lazo vulgar, a las cosas que me rodean, entre las cuales mis movimientos están limitados por las necesidades habituales de la vida.

Solamente por medio de una representación morbosa —un ojo que se abre en la cima de mi propia cabeza— en el mismo lugar donde la metafísica ingenua situaba la sede del alma, el ser humano, olvidado sobre la Tierra —tal como hoy me revelo a mí mismo, caído sin esperanzas, en el olvido, accede súbitamente a la caída desgarradora en el vacío del cielo.

Esta caída supone como impulso la actitud de mando de los cuerpos en pie. La erección, sin embargo, no tiene el sentido de rigidez militar; los cuerpos humanos se yerguen sobre el suelo

como un desafío a la Tierra, al barro que los engendra y que se complacen en enviar nuevamente a la nada.

La Naturaleza, al engendrar al hombre, era una madre moribunda: daba el «ser» a aquel cuya venida al mundo fue su propia condena a muerte.

Pero igual que la reducción de la Naturaleza a un vacío, la destrucción de quien ha destruido está comprometida en ese movimiento de insolencia. La negación de la Naturaleza llevada a cabo por el hombre —elevándose sobre una nada que es obra suya— dirige sin desvío al vértigo, a la caída en el vacío del cielo.

En la medida en que no está encerrada por los objetos útiles que la rodean, la existencia no escapa en primer lugar a la servidumbre de la desnudez más que proyectando en el cielo una imagen invertida de su desnudamiento. En esta formación de la imagen moral, parece que, de la Tierra al Cielo, la caída se ha invertido del Cielo a la oscura profundidad del suelo (del pecado); su verdadera naturaleza (el hombre víctima del brillante cielo) permanece oculta en la exuberancia mitológica.

El mismo movimiento por el cual el hombre reniega de la Tierra Madre que le engendró franquea el camino del sometimiento. El ser humano se abandona a la desesperación mezquina. La vida humana se representa entonces como insuficiente, abrumada por los sufrimientos o las privaciones a vanidosas fealdades. La Tierra está a sus pies como un despojo. Sobre ella, el Cielo está vacío. Falta de un orgullo tan grande como para entregarse erguida a ese vacío, se prosterna cara al suelo, con los ojos fijos en tierra. Y, por miedo de la libertad mortal del cielo, afirma entre ella y el infinito vacío la relación del esclavo con su amo; desesperadamente, como el ciego, busca un consuelo aterrorizado en una risible renuncia.

Por debajo de la inmensidad elevada, que ha llegado a ser opresiva de tan mortalmente vacía, la existencia, que el desapego arroja lejos de todo lo posible, sigue de nuevo un movimiento de arrogancia, pero la arrogancia esta vez le opone al brillo del cielo: profundos movimientos de cólera desatada la sublevan. Y ya no es la Tierra, de la que es el reflejo que su desafío provoca, sino el reflejo en el cielo de sus espantos —la opresión divina— lo que se transforma en objeto de su odio.

Al oponerse a la Naturaleza, la vida humana se había hecho trascendente y lanzaba al vacío todo lo que ella no es: en con-

trapartida, si esta vida rechaza la autoridad que la mantenía en la opresión y se convierte ella misma en soberana, se desprende de las ligaduras que paralizan un movimiento vertiginoso hacia el vacío.

El límite ha sido franqueado con un horror cansado: la esperanza parece un respeto que la fatiga concede a la necesidad del mundo.

El suelo llegará a faltar bajo mis pies.
Moriré en condiciones espantosas.
Gozo hoy de ser objeto de asco para el único ser al que el destino une mi vida.

Solicito todo lo que puede recibir de malo un hombre risueño.
La cabeza agotada en que «yo» estoy se ha hecho tan miedosa, tan ávida, que sólo la muerte podría satisfacerla.
La cabeza agotada en que «yo» estoy se ha hecho tan miedosa, tan ávida, que sólo la muerte podría satisfacerla.
Hace unos días, llegué —realmente, no en un sueño— a una ciudad que evoca el decorado de una tragedia. Una tarde, sólo lo digo para reír de manera más desdichada, yo no estaba borracho mirando solitario a unos viejos girar bailando —realmente no en un sueño—. Durante la noche, el Comendador vino a mi habitación; a la caída de la tarde (pasaba yo ante su tumba) el orgullo y la ironía me incitaron a invitarle. La venida del fantasma me fulminó de espanto, me dejó hecho una ruina; una segunda víctima yacía cerca de mí: una baba más fea que la sangre fluía de unos labios que el asco hacía semejantes a los de una muerta. Y ahora estoy condenado a esta soledad que no acepto, que no tengo corazón para soportar. Sin embargo, no tengo más que un grito para repetir la invitación y, si he de creer a mi cólera, no volveré a ser yo, sino la sombra del viejo quien se irá.

A partir de un abyecto sufrimiento, la insolencia que persiste solapadamente crece de nuevo, primero lentamente, después, fulgurante, alcanza el monto de una felicidad afirmada contra toda razón.

Al fulgor deslumbrante del Cielo, hoy, apartada la justicia, esta existencia enfermiza, y, sin embargo, real, se abandona a la «falta» que revela su venida al mundo.

El «ser» realizado, de ruptura en ruptura, tras que una náusea creciente lo hubiese entregado al vacío del cielo, se ha transformado no ya en «ser», sino en herida e incluso «agonía» de todo lo que es.

Agosto de 1934.

[No puedo por menos, al volver hacia atrás, si rehago ese camino que el hombre ha hecho en busca de sí mismo (de su gloria), de ser captado por un movimiento fuerte y desbordante — que se canta —. Me reprocho a veces el dejar el sentimiento de la existencia doliente. El desgarramiento es la expresión de la riqueza. El hombre soso y débil es incapaz de él.

Que todo esté en suspenso, imposible, invisible..., ¡no tengo curación! ¿Me faltará el aliento hasta ese punto?

Hacer converger todas las inclinaciones del hombre en un punto, todas las posibilidades que él es, entresacar al mismo tiempo los acuerdos y los choques violentos, no dejar fuera la risa que desgarra la trama (la urdimbre) de la que el hombre está hecho, por el contrario, saberse de una insignificancia garantizada en tanto que el pensamiento no llega a ser él mismo ese profundo desgarramiento de la urdiembre y su objeto —el ser mismo—, la urdimbre desgarrada (Nietzsche había dicho: «mirar como falso lo que ha hecho reír al menos una vez»: Zaratustra. Viejas y nuevas tablas), *en esto mis esfuerzos recomienzan y deshacen la* Fenomenología *de Hegel. La construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del «proyecto». El hombre hegeliano —Ser y Dios— se realiza, se perfecciona en la adecuación del proyecto. El* ipse *que debe llegar a serlo todo no fracasa, no se hace cómico, insuficiente, pero lo particular, el esclavo comprometido en el camino del trabajo, accede, tras muchos meandros a la cumbre de lo universal. El único obstáculo de esta manera de ver (de una profundidad inigualada por otro lado, en cierta manera inaccesible) es lo que en el hombre es irreductible al proyecto: la existencia no discursiva, la risa, el éxtasis, que unen —en último lugar— el hombre a la negación del proyecto que, sin embargo,* él es *—el hombre se abisma* en último término *en un desvanecimiento* total *de lo que él es, de toda afirmación humana. Tal sería el* fácil *paso de la filosofía del trabajo —hegeliana y profana— a la filosofía sagrada, que el «suplicio» expresa, pero que supone una filosofía de la comunicación, más accesible.*

Concibo mal que la «sabiduría» —la ciencia— se una a la existencia inerte. La existencia es tumulto que se canta, o fiebre y desgarramientos que se unen a la embriaguez. El desplome hegeliano, el carácter acabado, profano, de una filosofía cuyo principio era el movimiento, tienen apartado, en la vida de Hegel, todo lo que pudiera parecer embriaguez sagrada. *No es que Hegel cometiese un «error» al apartar las concesiones blandengues a las que los espíritus vagos recurrieron en su época. Pero al confundir la existencia y el trabajo (el pensamiento discursivo, el proyecto), reduce el mundo al mundo profano: niega el mundo sagrado (la comunicación).*

Cuando la tormenta que he contado se calmó, mi vida conoció una época de menor depresión. No sé si esta crisis acabó de fijar mi rumbo, pero, desde entonces, éste tuvo un objetivo primordial. Con una conciencia clara, me dediqué a la conquista de un bien inaccesible, de un «graal», de un espejo en el que se reflejarían, hasta el punto extremo de la luz, los vértigos que yo había tenido.

No le di nombre de inmediato. Por otra parte, me perdí tontamente (poco importa). Lo que cuenta a mis ojos: justificar mi estupidez (y no menos la de los otros), mi vanidad inmensa... Si he vaticinado, aún mejor, me inscribo prontamente para eso. Entre los derechos que reivindica, el hombre olvida el de ser estúpido; lo es necesariamente, pero sin derecho y se ve obligado a disimular. No me perdonaría el querer ocultar algo.

Mi investigación tuvo en primer lugar un objeto doble: lo sagrado, y, después el éxtasis. Escribí lo que sigue como un preludio a esta investigación y no la llevé a cabo verdaderamente hasta más tarde. Insisto sobre el punto de que un sentimiento de insoportable vanidad es el fondo de todo esto (como la humildad lo es de la experiencia cristiana).]

El laberinto (o la composición de los seres)

Existe en la base de la vida humana un principio de insuficiencia. Aisladamente, cada hombre imagina a los otros incapaces o indignos de «ser». Una conversación despreocupada, maledeciente, expresa una certeza de la vanidad de mis semejantes;

una charlatanería aparentemente mezquina deja traslucir una ciega tensión de la vida hacia una cumbre indefinible.

La suficiencia de cada ser es puesta en tela de juicio inagotablemente por quienes le rodean. Incluso una mirada que exprese admiración se fija en mí como una duda. *[El «genio» rebaja más que eleva; la idea de «genio» impide ser sencillo, compromete a mostrar lo esencial, a disimular lo que decepcionaría: no hay «genio» concebible sin «arte». Quisiera simplificar, burlar el sentimiento de insuficiencia. No soy yo mismo suficiente y sólo mantengo mi «pretensión» a favor de la sombra que soy.]* Un estallido de risa, una expresión de repugnancia acogen gestos, frases, carencias en que se traiciona mi insuficiencia profunda.

La inquietud de los unos y de los otros crece y se multiplica en la medida en que advierten, merced a rodeos, la soledad del hombre en una noche vacía. Sin la presencia humana, la noche en que todo se encuentra —o, más bien, se pierde— parecería existencia para nada, sin sentido equivalente a la ausencia de ser. Pero esta noche acaba de ser vacía y cargada de angustia cuando advierto que los hombres no son nada en ella y le añaden en vano su discordancia. Si persiste en mí la exigencia de que, en el mundo, exista el «ser», el «ser» y no sólo mi «insuficiencia» evidente, o la insuficiencia más sencilla de las cosas, estaré un día tentado de responder a ella introduciendo en mi noche la suficiencia divina —aunque ésta sea el reflejo de la enfermedad del «ser» en mí. *[Hoy veo el lazo esencial de esta «enfermedad» con lo que consideramos divino — la enfermedad es divina—, pero en tales condiciones la divinidad no es «suficiente», es decir, no es la «perfección» concebible a partir de la angustia que introduce en nosotros la sensación de inacabamiento.]*

El ser es en el mundo tan *incierto* que puedo proyectarlo donde quiero — fuera de mí—. Fue una especie de hombre torpe —que no supo resolver la intriga esencial— quien limitó el ser al yo. En efecto, el ser no está exactamente en *ninguna* parte y fue un juego percibirlo *divino* en la cumbre de la pirámide de los seres particulares. *[El ser es «inaprehensible», no se le «aprehende» nunca más que por error; el error no es tan sólo fácil, en este caso, es la condición del pensamiento.]*

El ser no está *en ninguna parte.*

El hombre podría encerrar al ser en un elemento simple indivisible. Pero no hay ser sin «ipseidad». *Falto de «ipseidad», un*

elemento simple (un electrón) no encierra nada. El átomo, a despecho de su nombre, está compuesto, pero no posee más que una complejidad elemental: el átomo mismo, en razón de su relativa simplicidad, no puede ser determinado «ipsealmente» [10]. Así el número de partículas que componen un ser intervienen en la constitución de su «ipseidad»: si el cuchillo en el que se reemplaza sucesivamente el mango y después la hoja pierde hasta la sombra de su «ipseidad», no sucede lo mismo con una máquina, en la cual desapareciesen, reemplazados pieza por pieza, cada uno de los *numerosos* elementos que la formaban nueva: aún menos con un hombre, cuyos componentes mueren incesantemente (de tal suerte que ninguno de los elementos que *éramos* subsiste tras un cierto número de años). Puedo coherentemente admitir que a partir de una extrema complejidad, el ser impone a la reflexión *más* que una aparición fugitiva, pero la complejidad, elevándose de grado en grado, es para ese *más* un laberinto donde se pierde inacabablemente, se pierde de una vez por todas.

Habiendo reducido una esponja por una operación de prensamiento a un polvo de células, el polvo vivo formado por una multitud de seres aislados se pierde en la esponja nueva que reconstruye. Un fragmento de sifonóforo es, por sí solo, un ser autónomo, aunque el sifonóforo completo, del que el fragmento participa, difiere poco de un ser poseyendo su unidad. Solamente a partir de los animales cordados (gusanos, insectos, peces, reptiles, pájaros o mamíferos) los individuos vivos pierden definitivamente la facultad de constituir, entre varios, conjuntos unidos en un solo cuerpo. Los animales no cordados (como el sifonóforo, o el coral) se reúnen sin tener entre ellos ligaduras corporales: las abejas, los hombres, que forman sociedades estables, no por ello carecen de cuerpos autónomos. La abeja y el hombre tienen sin duda alguna un cuerpo autónomo, pero, ¿son por ello seres autónomos?

En lo que atañe a los hombres, su existencia está ligada al lenguaje. Cada persona imagina, y por tanto conoce, su existencia con ayuda de las palabras. Las palabras le vienen a la cabeza cargadas de la multitud de existencias humanas —o no humanas— en relación con la cual existe su existencia privada. El ser está en él mediatizado por las palabras, que sólo pueden darse arbitrariamente como «ser autónomo» y profundamente como «ser

---

[10] Paul Langevin, *La noción de corpúsculos y de átomos,* Hermann, 1934, págs. 35 y ss.

en relación». Basta seguir las huellas, durante poco tiempo, de los recorridos repetidos de las palabras para advertir, en una especie de visión, la construcción laberíntica del ser. Lo que se llama vulgarmente *conocer* cuando el vecino *conoce* a su vecina —y la nombra—, no es nunca más que la existencia de un instante compuesto (en el sentido en que toda existetncia se compone —como el átomo compone su unidad con elementos simples—) que hizo una vez de esos seres un conjunto tan real como sus partes. Un número limitado de frases intercambiadas basta para la conexión banal y duradera: dos existencias son a partir de entonces penetrables la una para la otra al menos parcialmente. El conocimiento que tiene el vecino de su vecina no está menos alejado de un encuentro de desconocidos que lo está la vida de la muerte. El *conocimiento* aparece de esta manera como un lazo biológico inestable, no menos real, empero, que el de las células de un tejido. El trato entre dos personas posee en efecto la propiedad de sobrevivir a la separación momentánea. *[Esta manera de ver las cosas tiene el defecto de presentar el conocimiento como un fundamento del lazo social: la cosa es más difícil e incluso, en un sentido, no tiene nada que ver. El conocimiento de un ser por otro no es más que un residuo, un modo de unión banal que hechos de comunicación esenciales han vuelto posible (pienso en las operaciones íntimas de la actividad religiosa, en el sacrificio, en lo sagrado: de esas operaciones permanece intensamente cargado el lenguaje, que el conocimiento utiliza). He hecho bien hablando de* conocimiento *y no de lo sagrado, en el sentido de que más vale partir de una realidad familiar. Ahora estoy fastidiado por haber caído en un fárrago especializado: pero esta explicación previa introduce la teoría de la comunicación que se verá esbozada más adelante. Es sin duda miserable, pero el hombre no accede a la noción más cargada de posibilidades abrasadoras que en contra del sentido común, oponiendo los datos de la ciencia al sentido común. No veo cómo, sin datos de la ciencia, habría podido volverse al sentimiento oscuro, al instinto del hombre privado aún de «sentido común».]*

Un hombre es una partícula inserta en conjuntos inestables y enmarañados. Estos conjuntos se compadecen con la vida personal a la que aportan posibilidades múltiples (la sociedad vuelve la vida fácil al individuo). A partir del *conocimiento,* la existencia de una persona no está aislada de la del conjunto más que desde un punto devista estrecho y desdeñable. Sólo la inestabilidad de las uniones (este hecho banal; por íntimo que

sea un lazo, la separación es fácil, se multiplica y puede prolongarse) permite la ilusión de estar aislado, replegado sobre sí mismo y poseyendo el poder de existir sin relaciones.

De forma general, todo elemento aislable del universo aparece siempre como una partícula susceptible de entrar en composición con un conjunto que la trasciende. *[A decir verdad, si considero el universo, éste está, según se afirma, constituido por un gran número de galaxias (de nebulosas espirales). Las galaxias componen las nubes de estrellas, pero, ¿compone el universo las galaxias? (¿está organizado el conjunto?). La pregunta, que rebasa el entendimiento, deja una amargura cósmica. Concierne al universo, a su totalidad...]* El ser es siempre un conjunto de partículas cuyas relativas autonomías son mantenidas. Estos dos principios —composición que trasciende sus componentes, autonomía relativa de los componentes— regulan la existencia de cada «ser».

1

De estos dos principios se desprende un tercero que rige la condición humana. La oposición incierta de la autonomía a la trascendencia pone al ser en una posición resbaladiza: al mismo tiempo que se encierra en la autonomía, por ese hecho mismo, cada ser *ipse* quiere transformarse en el todo de la trascendencia; en primer lugar el todo de la composición de que forma parte, y después, un día, el todo del universo. Su voluntad de autonomía le opone en primer lugar al conjunto, pero se marchita —se reduce a nada —en la medida en que se rehusa a entrar en él. Renuncia entonces a la autonomía por el conjunto, pero provisionalmente: la voluntad de autonomía sólo se debilita por poco tiempo y pronto, merced a un solo movimiento por el que se recupera el equilibrio, el ser juntamente se entrega al conjunto y el conjunto a sí mismo.

Este ser *ipse*, compuesto él mismo de partes, y, como tal, resultado, ocasión imprevisible, entra en el universo como voluntad de autonomía. Está compuesto, pero intenta dominar. Espoleado por la angustia, se entrega al deseo de someter el mundo a su autonomía. El *ipse*, la partícula ínfima, esa ocasión imprevisible y puramente improbable, está condenada a quererse otra: todo y necesaria. El movimiento que sufre —que le introduce en composiciones más y más altas —animado del deseo de estar en la

cima— un grado tras otro, le compromete en una ascensión angustiosa; esa voluntad de ser *universo* no es, empero, sino un desafío irrisorio lanzado a la incognoscible inmensidad. La inmensidad se hurta al conocimiento, se escapa infinitamente ante un ser que la busca escapando él mismo a la improbabilidad que es y no sabe buscar nada más que para reducirlo a la necesidad de su imperiosidad (en la imperiosidad del saber, por medio del cual el hombre intenta tomarse a sí mismo por el todo del universo, hay necesidad, miseria padecida, es la suerte irrisoria, inevitable, que nos toca, pero esa necesidad la atribuimos al universo, con el cual confundimos nuestro saber).

Esta fuga que se dirige hacia la cumbre (que es, dominando los imperios mismos, la composición del saber) no es más que uno de los recorridos del «laberinto». Pero ese recorrido que debemos seguir de error en error, en busca del «ser», no podemos evitarlo de ninguna manera. La soledad, en la que intentamos buscar refugio, es un nuevo engaño. Nadie escapa a la composición social: en esa composición, cada sendero conduce a la cumbre, lleva al deseo de un saber absoluto, es necesidad de poder sin límites.

Sólo una fatiga inevitable nos desvía. Nos detenemos ante la dificultad que nos repele. Las vías que llevan a la cumbre están superpobladas. Y no solamente la competencia por el poder es denodada, sino que se hunde frecuentemente en el pantano de la intriga. El error, la incertidumbre, el sentimiento de que el poder es vano, la facultad que conservamos de imaginar alguna cima suprema por encima de la primera cumbre contribuyen a la confusión esencial en el laberinto. No podemos decir en verdad de la cumbre que se sitúe aquí o allá. (En un cierto sentido, nunca es alcanzada.) Un hombre oscuro, a quien el deseo —o la necesidad— de alcanzarla volvió loco, se acerca más a ella, en la soledad, que los personajes situados en altos puestos de su época. A menudo parece que la locura, la angustia, el crimen, prohíben sus accesos, pero no hay nada claro: ¿quién podría decir de las mentiras y de la bajeza que alejan de ella? Una incertidumbre tan grande debería justificar la humildad: pero ésta no es frecuentemente más que un rodeo que parecía seguro.

Esta oscuridad de las condiciones es tan draconiana, e incluso exactamente tan espantosa, que no nos falta excusa para renunciar. Los pretextos abundan. Basta, en tal caso, remitirnos a una o varias personas intermediarias: yo renuncio a la cima, otro la

alcanzará, puedo delegar mi poder, renuncia que se expide a sí misma carnet de inocencia. Pero por ello llega lo peor. Es obra de la fatiga, del sentimiento de impotencia: al buscar la cumbre, encontramos la angustia. Pero huyendo de la angustia caemos en la pobreza más vacía. Experimentamos la «insuficiencia»: es la vergüenza de haber sido arrojado hacia el vacío lo que lleva a delegar su poder (y la vergüenza se oculta). De aquí se sigue que los más superficiales de los hombres, y los más fatigados, hacen pesar su indiferencia y su fatiga: la indiferencia y la fatiga dejan el máximo espacio para las supercherías, incluso provocan las supercherías. No escapamos a la aberrante nostalgia de la cumbre más que volviéndola falaz.

2

¿De qué forma el ser humano particular accede a lo universal?

Al salir de la irrevocable noche, la vida le arroja niño en el juego de los seres; es entonces satélite de dos adultos: recibe de ellos la ilusión de la suficiencia (el niño mira a sus padres como dioses). Este carácter de satélite no desaparece en absoluto a continuación: retiramos a los padres nuestra confianza, la delegamos a otros hombres. Lo que el niño encontraba en la existencia aparentemente firme de los suyos, el hombre lo busca en todos los lugares en que la vida se anuda y se condensa. El ser particular, perdido en la multitud, delega en los que ocupan el centro el cuidado de asumir la totalidad del «ser». Se contenta con «tomar parte» en la existencia total, que guarda, incluso en los casos sencillos, un carácter difuso.

Esta gravitación natural de los seres tiene por efecto la existencia de conjuntos sociales relativamente estables. En principio, el centro de gravitación está en una ciudad; en las antiguas condiciones, una ciudad, como una corola que encerrase un doble pistilo, se formaba en torno a un soberano y a un dios. Si varias ciudades se reúnen y renuncian a su papel de centro en provecho de una sola, un imperio se ordena en torno de una ciudad entre otras, en la que la soberanía y los dioses se concentran: en ese caso, la gravitación en torno de la ciudad soberana empobrece la existencia de las ciudades periféricas, en el seno de las cuales los órganos que formaban la totalidad del ser han desaparecido o se depauperan. Gradualmente, los compuestos de conjuntos (de ciu-

dades, después de imperios) acceden a la universidad (tienden hacia ella, por lo menos).

La universidad está sola y no puede luchar contra los semejantes (los bárbaros no son semejantes en absoluto). La universalidad suprime la competición. En tanto que se opongan fuerzas análogas, una debe crecer a expensas de las otras. Pero cuando una fuerza victoriosa permanezca sola, esta forma de determinar su existencia con ayuda de una oposición falta. El Dios universal, si entra en liza, no es ya, como el dios local, un garante de una ciudad en lucha contra sus rivales: El está solo en la cumbre, se deja confundir incluso con la totalidad de las cosas y no puede conservar en El la «ipseidad» más que arbitrariamente. En su historia, los hombres se empeñan así en la extraña lucha del *ipse* que debe llegar a ser el todo y no puede llegar a serlo más que muriendo. *[Los «dioses que mueren» han tomado figura de universales. El Dios de los judíos fue, en primer lugar, «dios de los ejércitos». Según Hegel, la derrota, la decadencia del pueblo judío habría arrojado a su dios del estado personal, animal, de los dioses antiguos, al modo de existencia impersonal y primitiva —de la luz—. El Dios de los judíos no tenía ya la existencia del combate: en la muerte de su hijo alcanzó la verdadera universalidad. Nacida del cese del combate, la universalidad profunda —el desgarramiento— no sobrevivió a la reanudación del combate. Los dioses universales, en lo que pueden, huyen por otra parte esa universalidad criminal en la guerra. Alá, arrojado a la conquista militar, escapa de esta forma al sacrificio. Saca al mismo tiempo al Dios de los cristianos de su soledad: lo compromete, a su vez, en un combate. El Islam se marchita desde que renuncia a su conquista: la Iglesia declina de rechazo.]*

Buscar la suficiencia constituye el mismo error que encerrar el ser en un punto cualquiera no podemos encerrar nada, sólo encontramos la insuficiencia. Intentamos situarnos en presencia de Dios, pero el Dios vivo en nosotros exige de inmediato morir, no sabemos aprehenderle más que matándole. *[Sacrificio incesante necesario para la supervivencia, hemos crucificado, de una vez por todas, y, sin embargo, cada día, de nuevo, crucificamos. Dios mismo crucifica. «Dios —dice Angela de Foligno (cap. LV)—, ha dado a su hijo amado una pobreza tal que jamás hubo ni jamás habrá un pobre igual a él. Y, sin embargo, tiene el Ser en propiedad. Posee la sustancia y ésta es suya de tal modo que dicha pertenencia está por encima de la palabra humana. Y, sin embargo, Dios le ha hecho pobre, como si la sustancia no fuese*

suya.» «Pertenencia por encima de la palabra...», ¡singular inversión!, la «propiedad de la sustancia», la «pertenencia», no existe en verdad más que en la «palabra», y sólo la experiencia mística, la visión, se sitúa más allá de la palabra y no puede ser más que evocada por ésta. Pero el más allá que es la visión, la experiencia, se refiere al «sin embargo, Dios le ha hecho pobre», no a la pertenencia, que no es más que una categoría discursiva. La pertenencia está ahí para ampliar la paradoja de una visión.]

Lo que se torna patente en el desamparo de la cumbre, se va manifestando en cuanto la vida comienza a ser errática. La necesidad de un señuelo —la necesidad, en la que la autonomía del ser humano se ha encontrado, de imponer su valor al universo— introduce desde el comienzo un desarreglo en toda la vida. Lo que caracteriza al hombre desde el principio y preludia la ruptura total de la cumbre no es tan sólo la voluntad de suficiencia, sino la atracción tímida, solapada, del lado de la insuficiencia.

Nuestra existencia es una tentativa exasperada de perfeccionar el ser (el ser perfecto sería el *ipse* transformado en todo). Pero el esfuerzo es *sufrido* por nosotros: él es quien nos extravía, y ¡qué extraviados estamos de todas las maneras! No nos atrevemos a afirmar en toda su plenitud nuestro deseo de existir sin límites: nos da miedo. Pero aún nos inquieta más al sentir un momento de alegría cruel en nosotros en cuanto surge la evidencia de nuestra miseria.

La ascensión hacia una cumbre en la que el ser alcanza lo universal es una composición de partes en la que una voluntad central subordina a su ley los elementos periféricos. Incansablemente, una voluntad más fuerte en busca de suficiencia arroja las voluntades más débiles en la insuficiencia. La insuficiencia no es tan sólo la revelación de la cumbre: brilla a cada paso, cuando la composición arroja a la periferia lo que la compone. Si la existencia arrojada a la insuficiencia mantiene su aspiración a la suficiencia, prefigura la situación de la cumbre, pero aquel a quien sigue la suerte, ignorando el fracaso, la percibe desde fuera: el *ipse* que pretende llegar a ser el todo no es trágico en la cumbre más que para sí mismo, y, cuando su impotencia se manifiesta exteriormente, es «risible» (no puede, en este último caso, sufrir él mismo, si llegase a ser consciente de su impotencia, abandonaría su pretensión, dejándola para quien sea más fuerte que él, lo que sólo es imposible en la cima).

En un compuesto de seres humanos, sólo el centro posee iniciativa y arroja los elementos periféricos en la insignificancia. Sólo el centro es la expresión del ser compuesto y prima sobre los componentes. Posee sobre el conjunto un poder de atracción que ejerce incluso, parcialmente, sobre un dominio vecino (cuyo centro es menos fuerte). El poder de atracción vacía los componentes de sus elementos más ricos. Las ciudades se vacían lentamente de vida en provecho de una capital. (El acento local llega a ser cómico.)

La risa nace de desniveles, de depresiones dadas bruscamente. Si le retiro la silla..., a la suficiencia de un serio personaje sucede súbitamente la revelación de una insuficiencia última (se les retira la silla a los seres falaces). Me siento dichoso, pese a todo, del fracaso sufrido. Y pierdo mi seriedad yo mismo, riendo de él. Como si fuera un alivio escapar a la preocupación por mi suficiencia. No puedo, cierto es, abandonar esa preocupación de una vez por todas. La rechazo solamente si puedo hacerlo sin peligro. Me río de un hombre cuyo fracaso no compromete mi esfuerzo por la suficiencia, un personaje periférico que se daba aires de grandeza y comprometida la existencia auténtica (imitando sus apariencias). La risa más feliz es la que provoca un niño. Pues el niño debe crecer y de la insuficiencia que revela, de la que me río, sé que se seguirá la suficiencia del adulto (para eso está el tiempo). El niño es la ocasión de inclinarse —sin profunda inquietud— sobre un abismo de insuficiencia.

Pero, lo mismo que el niño, la risa crece. En su forma inocente, tiene lugar en el mismo sentido que el compuesto social: lo garantiza, lo refuerza (es rechazo hacia la periferia de las formas débiles): la risa coordina a los que reúne en convulsiones unánimes. Pero la risa no sólo alcanza la región periférica de la existencia, no tiene por único objeto los ingenuos o los niños (los que se han hecho vacíos o los que lo son todavía) por una inversión necesaria, vuelve del niño al padre, de la periferia al centro, cada vez que el padre o el centro traicionan a su vez su insuficiencia. (En ambos casos, reímos por otra parte de una situación idéntica: pretensión injustificada de suficiencia.) La necesidad de la inversión es tan importante que tuvo otrora su consagración: no hay compuesto social que no tenga en contrapartida la refutación de sus fundamentos; los ritos lo muestran: las saturnales o la fiesta de los locos invertían los papeles. *[Y la profundidad en la que el sentimiento que determinaba los ritos ciegamente descendía, la*

muestran suficientemente los lazos numerosos, íntimos, entre los temas del carnaval y la ejecución de los reyes.]

Si comparo ahora el compuesto social con una pirámide, aparece como un dominio del centro, de la cumbre (es éste un esquema grosero, incluso penoso). La cumbre arroja incesantemente a la base en la insignificancia y, en este sentido, oleadas de risas recorren la pirámide refutando gradualmente las pretensiones de suficiencia de los seres situados más abajo. Pero la primera red de esas oleadas salidas de la cumbre refluye, y la segunda red recorre la pirámide de abajo a arriba: el reflujo refuta esta vez la suficiencia de los seres situados más en lo alto. Esta refutación, en contrapartida, hasta el último instante, respeta la cima: no puede dejar, empero, de alcanzarla. En verdad, el ser innumerable es en cierto sentido estrangulado por una convulsión repercutida: la risa, en particular, no estrangula a nadie, pero, ¿y si considero el espasmo de las multitudes (que nunca son abarcadas con una sola mirada)?, el reflujo, ya lo he dicho, no puede dejar de alcanzar la cumbre. ¿Y si la alcanza?, es la agonía de Dios en la noche oscura.

3

La risa presiente la verdad que desnuda el desgarramiento de la cumbre: que nuestra voluntad de fijar el ser está maldita. La risa se desliza superficialmente a lo largo de ligeras depresiones: el desgarramiento abre el abismo. Abismo y depresiones son un mismo vacío: la inanidad del ser que somos. El ser se hurta en nosotros, nos falta, ya que lo encerramos en el *ipse* y él es deseo —necesidad— de abarcarlo todo. Y el hecho de captar claramente la comedia no altera el asunto. Las escapatorias (la humildad, la muerte para sí mismo, la creencia en el poder de la razón) no son sino otras tantas vías por las que aún nos hundimos más.

El hombre no puede, por ningún recurso, escapar a la insuficiencia ni renunciar a la ambición. Su voluntad de huir es el miedo que tiene a ser hombre: no tiene otro efecto que la hipocresía —el hecho de que hombre es lo que es sin atreverse a serlo *[en este sentido, la existencia humana sólo está embrionariamente en nosotros, no somos completamente hombres]*. No hay acuerdo imaginable y el hombre, inevitablemente, debe querer serlo todo y permanecer *ipse*. Es cómico ante sus propios ojos,

si se da cuenta: le hace falta, pues, *querer* ser cómico, puesto que lo es en tanto que hombre (ya no se trata de los personajes emisarios de la comedia) – sin escapatoria– *[Esto supone una disociación angustiosa de sí mismo, una falta de armonía, un desacuerdo definitivos ––sufridos con vigor –, sin vanos esfuerzos por paliarlos.]*

En primer lugar —no puede evitarlo — el hombre debe combatir, debiendo responder a la necesidad que tiene de ser él mismo y sólo él mismo el todo. En tanto que combate, el hombre no es aún ni cómico ni trágico, y todo está en suspensión en él: subordina todo a la acción por la que le es preciso traducir su voluntad (le hace falta, pues, ser moral, imperativo). Pero puede haber una escapatoria.

El objeto del combate es una composición más y más vasta, y, en este sentido, es difícil acceder plenamente a lo universal. Pero el combate victorioso acerca a ella (en los conjuntos eminentes, la vida humana tiende a tomar un valor universal). Por poco que el combate se relaje o que una vida, de cualquier modo, se le escape— el hombre accede a su última soledad: en ese momento, la voluntad de ser el todo le despedaza.

Está entonces en lucha no ya con un conjunto igual al que él representa, sino con la nada. En esa pugna extrema puede compararse al toro de lidia. El toro, en la corrida, ora se absorbe pesadamente en la indiferencia animal —abandonándose al desfallecimiento secreto de la muerte— , ora, rabioso, se precipita sobre el vacío que un matador fantasma abre sin tregua frente a él. Pero ese vacío que afronta es la desnudez que abraza EN TANTO MONSTRUO QUE ES , asumiendo ágilmente ese pecado. El hombre no es ya, como la bestia, juguete de la nada, sino que la nada misma es su juguete ––se abisma en ella, pero ilumina la oscuridad con su *risa,* lo que no logra más que *ebrio* del vacío mismo que le mata.

Febrero de 1936

[Me irrito cuando pienso en el tiempo de «actividad» que yo pasaba ––durante los últimos años de paz––, esforzándome por llegar hasta mis semejantes. Tuve que pagar ese precio. El éxtasis mismo es vacío considerado como ejercicio privado, no importando más que a uno solo.

Incluso predicando a convencidos, hay, en la prédica, un elemento de desdicha. La comunicación profunda quiere el silencio. En último lugar, la acción, significa por la prédica, se limita a esto: cerrar su puerta a fin de detener el discurso (el ruido, la mecánica del exterior).

La puerta al mismo tiempo debe permanecer abierta y cerrada.—Lo que yo he pretendido: la comunicación profunda de los seres con exclusión de los lazos necesarios a los proyectos, que forman el discurso. Me hice, a la larga, amenazador, cada día íntimamente más herido. Si me refugiaba en la soledad, lo hacía obligado. Ya no me importa, ahora, que todo esté muerto —o lo parezca.

La guerra puso fin a mi «actividad» y mi vida se encontró, en consecuencia, menos separada del objeto de su búsqueda. Una pantalla de costumbre separa de ese objeto. Finalmente, pude, tuve fuerza: hice caer la pantalla. Ya no quedaba nada de tranquilizador que pudiese hacer ilusorios los esfuerzos. Se hacía posible, por una vez, unirse a la fragilidad cristalina, inexorable, de las cosas —sin el cuidado de tener que responder a espíritus cargados de preguntas vacías. Desierto, sin duda no sin espejismos, de inmediato disipados...

Pocas circunstancias fueron más favorables a la embriaguez irónica. Rara vez la primavera me hizo conocer mejor la dicha del sol. Removía la tierra en mi jardín, no sin ardor, calculando alegremente las circunstancias en contra (parecían numerosas..., pero no se precisaron hasta mayo. Recuerdo haber sembrado el 20 —yo desafiaba a la suerte, pero sin creer en ella). La extremada angustia y la melancolía, la profunda serenidad desesperanzada, daban entonces a la vida muchos sentidos diversos (poco conciliables) Las condiciones se prestaban mal a la expresión; sin embargo, mi pensamiento se desprendió de sus cadenas, llegó a la madurez Me dejé embriagar por un sentimiento de conquista y el mundo desgarrado se extendió ante mí como un dominio abierto. Esas pocas páginas me parecen hoy indecisas —las abruman impuras tiradas líricas— pero, en una primera impresión, creí que revelaban la verdad profunda.

Desde hacía dos años, había podido avanzar en la experiencia interior. En el sentido, al menos, de que los estados descritos por los místicos habían dejado de estarme vedados. Esta experiencia era independiente, cierto es, de los presupuestos a los que los

místicos la consideran ligada. Sus resultados convergieron un día con los que yo sacaba de largas reflexiones sobre el erotismo y la risa —como los que prolongaron un estudio libresco y la experiencia amenazadora de lo sagrado. Hasta más tarde no abordé los problemas de método y por lo tanto permanecí en principio en lo vago —desde el punto de vista, al menos, de la ciencia del saber, de la filosofía—. Cuando, después de más de un año, llegué ahí —hablo en otro libro de ello— alcancé una claridad excesiva, descorazonadora —después yo no tenía ya nada que hacer, no podía concebir ningún proyecto, estaba abandonado al descorazonamiento que he descrito bajo el nombre de «suplicio».]

La «comunicación»

...De una partícula simple a otra no hay diferencia de naturaleza, no hay tampoco diferencia entre ésta y aquélla. Hay *esto* que se produce aquí o allá, cada vez en forma de unidad, pero esta unidad no persevera en sí misma. Ondas, olas, partículas simples, no son quizá más que los múltiples movimientos de un elemento homogéneo; no poseen más que una unidad huidiza y no rompen la homogeneidad del conjunto.

Sólo los grupos compuestos de numerosas partículas simples poseen ese carácter heterogéneo que me diferencia de ti y aísla nuestras diferencias del resto del universo. Lo que se llama un «ser» no es nunca simple, y si posee la unidad duradera, la tiene sólo de modo imperfecto: está minada por su profunda división interior, permanece mal cerrada y, en ciertos puntos, atacable desde el exterior.

Es cierto que ese «ser» aislado, extraño a lo que no sea él mismo, es la forma bajo la cual se te aparecen en primer lugar la existencia y la verdad. Es a esa diferencia irreductible —que tú eres— a la que debes referir el sentido de cada objeto. Sin embargo, la unidad que eres tú te huye y se escapa: esa unidad no sería más que un dormir sin sueños si el azar dispusiese siguiendo tu más ansiosa voluntad.

Lo que tú eres depende de la actividad que une los elementos sin número que te componen, de la intensa comunicación de esos

elementos entre ellos. Son contagios de energía, de movimiento, de calor o transferencias de elementos que constituyen interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida no está nunca situada en un punto particular: pasa rápidamente de un punto a otro (o de múltiples puntos a otros puntos), como una corriente o como una especie de fluido eléctrico. Así, donde quisieras captar tu sustancia intemporal, no encuentras más que un deslizamiento, los juegos mal coordinados de tus elementos perecederos.

Más allá, tu vida no se limita a ese inaprehensible fluir interior; fluye también hacia fuera y se abre incesantemente a lo que corre o brota hacia ella. El torbellino duradero que te compone choca con torbellinos semejantes con los que forma una vasta figura animada con una agitación mesurada. Pero vivir significa para ti no solamente los flujos y los juegos huidizos de luz que se unifican en ti, sino los trasvases de calor o de luz de un ser a otro, de ti a tu semejante o de su semejante a ti (incluso en este instante en que me lees, el contagio de mi fiebre que te alcanza): las palabras, los libros, los momentos, los símbolos, las risas no son sino otros tantos caminos de ese contagio, de esos trasvases. Los seres particulares cuentan poco y encierran inconfesables puntos de vista si se considera lo que cobra movimiento, pasando del uno al otro en el amor, en trágicos espectáculos, en los transportes de fervor. Así que no somos nada, ni tú ni yo, al lado de las palabras ardientes que podrían ir de mí hacia ti, impresas en una cuartilla: pues yo no habré vivido más que para escribirlas, y, si es cierto que se dirigen a ti, tú vivirás por haber tenido la fuerza de escucharlas. (Igualmente, ¿qué significan los amantes, Tristán, Isolda, considerados sin su amor, en una soledad que los abandona a cualquier ocupación vulgar?, dos seres pálidos, privados de lo maravilloso; nada cuenta más que el amor que los desgarra a ambos.)

Yo no soy y tú no eres, en los vastos flujos de las cosas, más que un punto de parada favorable a un resurgir. No tardes en tomar una conciencia exacta de esta posición angustiosa: si te sucediese apegarte a metas encerradas en esos límites en los que nadie más que tú está en juego, tu vida sería la de la mayoría, estaría «privada de lo maravilloso». Un breve alto: el complejo, el dulce, el violento movimiento de los muchos hará de tu muerte una espuma que salpica. Las glorias, la maravilla de tu vida dependen de ese rebrotar de la oleada que se anudaba en ti en el inmenso fragor de catarata del cielo.

Las frágiles paredes de tu aislamiento en donde se compenetraban las múltiples paradas, los obstáculos de la conciencia, no habrán servido más que para reflejar un instante el brillo de esos universos en el seno de los cuales tú no dejas jamás de estar perdido.

Si no hubiese más que esos universos móviles, que no encontrarán nunca remolinos que capten las corrientes demasiado rápidas de una conciencia indistinta, cuando anuda no sabemos qué brillante interior, infinitamente vago, con los más ciegos movimientos de la naturaleza, carecen de obstáculos, esos movimientos serían menos vertiginosos. El orden establecido de las apariencias aisladas es necesario para la conciencia angustiada por las crecidas torrenciales que la arrastran. Pero si se lo toma por lo que parece, si encierra en un apego miedoso, no es sino ocasión de un error risible, una existencia marchita que marca un punto muerto, un absurdo y pequeño acurrucamiento, olvidado, por poco tiempo, en medio de la bacanal celeste.

De un extremo al otro de esta vida humana que nos ha tocado en suerte, la conciencia de la escasez de estabilidad, incluso de la profunda falta de toda verdadera estabilidad, libera los encantos de la risa. Como si bruscamente esta vida pasase de una soledad vacía y triste al feliz contagio del calor y de la luz, a los libres tumultos que se comunican las aguas y los aires: los estadillos y los rebrotes de la risa suceden a la primera abertura, a la permeabilidad de aurora de la sonrisa. Si un conjunto de personas ríe de una frase que denota un absurdo o de un gesto distraído, pasa por ellas una corriente de intensa comunicación. Cada existencia aislada sale de sí misma a favor de la imagen que traiciona el error del aislamiento fijo. Sale de sí misma en una especie de fácil estallido, se abre al mismo tiempo al contagio de una ola que repercute, pues los que ríen se transforman en conjunto como las olas del mar, no existe entre ellos tabique divisorio mientras dure la risa, no están ya más separados que dos olas, pero su unidad es igualmente indefinida, tan precaria como la de la agitación de las aguas.

La risa común supone la ausencia de una verdadera angustia y, sin embargo, no tiene otro origen que la angustia. Lo que la engendra justifica tu miedo. No se puede concebir que, caído, no sabes de dónde, en esta inmensidad desconocida, abandonado a la enigmática soledad, condenado para acabar a hundirte en el sufrimiento, no te sientas presa de la angustia. Pero del aislamiento

en que envejeces al seno del universo dedicados a tu pérdida, te es posible adquirir esta conciencia vertiginosa de lo que tiene lugar, conciencia, vértigo, a los que no llegas más que anudado por esta angustia. No podrías llegar a ser el espejo de una realidad degarradora si no debieras *romperte*...

En la medida en que opones un obstáculo a las fuerzas desbordantes, estás abocado al dolor, reducido a la inquietud. Pero aún te es posible percibir el sentido de esta angustia en ti: de qué forma el obstáculo que eres debe negarse a sí mismo y preferirse destruido, por el hecho de que forma parte de las fuerzas que lo rompen. Esto no es posible más que con esta condición: que tu desgarramiento no impida el ejercicio de tu reflexión, lo que exige que un *deslizamiento* se produzca (que el desgarramiento sea solamente reflejado, y deje por un tiempo intacto al espejo). La risa común, que supone apartada la angustia, cuando en ese mismo instante provoca rebrotes de ella, es sin duda la forma principal de este trampear: no es al que ríe a quien hiere la risa, sino a uno de sus *semejantes* —y aun esto sin excesiva crueldad.

Las fuerzas atareadas en destruirnos encuentran en nosotros complicidades tan felices —y, a veces, tan violentas— que no podemos apartarnos simplemente de ellas, como el interés nos aconseja. Estamos obligados a conceder la «parte del fuego». Rara vez los hombres están en disposición de darse la muerte —y no como el desesperado, sino como el hindú que se arroja regiamente bajo una carroza festiva—. Pero sin llegar a entregarnos, podemos entregar una parte de nosotros mismos: sacrificamos bienes que nos pertenecen o aquello que nos ata con tantos lazos, de lo que nos es tan difícil distinguirnos: nuestro semejante. Seguramente esta palabra, *sacrificio,* significa esto: que los hombres, por obra de su voluntad hacen penetrar algunos bienes en una región peligrosa, donde proliferan fuerzas destructivas. De este modo, sacrifiquemos aquello de lo que reímos, abandonándolo, sin ninguna angustia, a cualquier desgravación que nos parezca ligera (la risa indudablemente no tiene la gravedad del sacrificio).

Sólo *en otro* podemos descubrir cómo dispone de nosotros la exuberancia ligera de las cosas. Apenas percibimos la vanidad de nuestra oposición, cuando el movimiento nos arrastra; basta que dejemos de oponernos, y comunicamos con el mundo ilimitado de los risueños. Pero nos comunicamos sin angustia, llenos de alegría, imaginando no prestar asidero en nosotros mismos al movimiento que dispondrá empero de nosotros, algún día, con un rigor definitivo.

Sin duda ninguna, quien ríe es él mismo risible y, en un sentido profundo, más que su víctima, pero importa poco que un ligero error —un deslizamiento— vuelque la alegría en el reino de la risa. Lo que arroja a los hombres de su aislamiento vacío y los mezcla con los movimientos ilimitados —por lo que se comunican entre ellos, precipitados con ruido unos contra otros, como las olas— no podría ser más que la muerte si el horror de ese *yo* que se repliega sobre sí mismo fuese llevado a sus lógicas consecuencias. La conciencia de una realidad exterior —tumultuosa y desgarradora— que nace en los repliegues de la conciencia de sí —solicita al hombre que perciba la vanidad de esos repliegues —que los «sepa» en un presentimiento, destruidos— *pero solicita también que duren.* Como espuma que es en la cima de la ola, solicita ese deslizamiento incesante: la conciencia de la muerte (y de las deliberaciones que aportan a la inmensidad de los seres) no se formaría si uno no se acercase a la muerte, pero deja de ser tan pronto como la muerte lleva a cabo su obra. Y por eso esta agonía, algo así como fija, de todo lo que es, que es la existencia humana en el seno de los cielos —supone la multitud espectadora de los que sobreviven un poco (la multitud superviviente magnifica la agonía, la refleja en las facetas infinitas de múltiples conciencias, en donde la lentitud fija coexiste con una rapidez de bacanal, donde son contemplados el rayo y la caída de los muertos): el sacrificio precisa no solamente víctimas, sino también sacrificadores; la risa no sólo exige los personajes risibles que somos, quiere también la muchedumbre inconsecuente de los reidores...

[Escribí (de abril a mayo) mucho más, pero sin añadir nada que me importe. Me agotaba vanamente en desarrollar.

Cuando expresaba yo el principio del deslizamiento *—como una ley que preside la* comunicación— *creí haber alcanzado el fondo (me asombraba que dando ese texto a leer no viesen como yo la huella firmada del criminal, la* tardía, *y empero decisiva explicación del crimen... Hay que decirlo, no hubo nada de eso).*

Imagino hoy no haberme equivocado. Yo daba cuenta, por fin, de la comedia *—que es la* tragedia— *y recíprocamente. Afirmaba al mismo tiempo: que la existencia es* comunicación *—que toda representación de la vida, del ser y, generalmente, de «algo», debe ser vista de nuevo a partir de aquí.*

Los crímenes —y, en consecuencia, los enigmas— de los que yo daba cuenta estaban claramente definidos. Eran la risa y el

sacrificio (en lo que siguió, que no he creído oportuno conservar, abordé el sacrificio, la comedia que quiere que uno solo muera en lugar de todos los otros, y me preparaba a demostrar que la vía de la comunicación *—la angustia, el sacrificio— unen a los hombres de todos los tiempos).*

El recurso a los datos científicos (la moda quizá —lo actual, lo perecedero— en materia de saber) me pareció de importancia secundaria, dado el fundamento, la experiencia extática de la que yo partía.]

CUARTA PARTE

POST-SCRIPTUM AL SUPLICIO

(O LA NUEVA TECNOLOGIA MISTICA)

La vida va a perderse en la muerte, los ríos en el mar y lo conocido en lo desconocido. El conocimiento es el acceso de lo desconocido. El sinsentido es el desenlace de cada sentido posible.

Es una tontería agotadora que ahí donde, visiblemente, todos los medios faltan se pretenda, sin embargo, saber, en lugar de conocer su ignorancia, de reconocer lo desconocido, pero aún más triste es la mutilación de los que, si ya no tienen más medios, confiesan que no saben, pero se atrincheran estúpidamente en lo que saben. De todas formas, que un hombre no viva con el pensamiento incesante de lo desconocido hace tanto más dudar de la inteligencia cuando ese mismo está ávido, pero ciegamente, de encontrar en las cosas la parte que le obligue a amarlas, o le estremezca con una risa inextinguible, la de lo desconocido. Pero lo mismo sucede con la luz: los ojos no tienen más que los reflejos.

«La noche le pareció pronto más sombría, más terrible que cualquier otra noche, como si realmente hubiese salido de una herida del pensamiento que ya no se pensaba, del pensamiento tomado irónicamente como objeto por otra cosa que el pensamiento. Era la noche misma. Las imágenes que formaban su obscuridad le inundaban, y el cuerpo transformado en un espíritu demoníaco intentaba representárselas. No veía nada y, lejos de sentirse abrumado, hacía de su ausencia de visionees el punto culminante de su mirada. Su ojo, inútil para ver, tomaba proporciones extraordinari as, se desarrollaba de una manera desmesurada y, extendiéndose sobre el horizonte, dejaba a la noche penetrar en su centro para crearse un iris. En ese vacío era, pues, donde la mirada y el objeto de la mirada se mezclaban. No solamente ese ojo que nada veía aprehendía la causa de su visión. Veía como un objeto lo que hacía

que no viese. En él, su propia mirada entraba bajo la forma de una imagen en el momento trágico en que esa mirada era considerada como la muerte de toda imagen.»

MAURICE BLANCHOT, Thomas l'obscur

«Nunca la filosofía me había parecido tan frágil, tan preciosa y tan apasionante como en ese instante en que un bostezo hacía desvanecerse en la boca de Bergson la existencia de Dios.»

Ibídem.

Fuera de las notas de este volumen, no conozco más que *Thomas l'obscur,* donde tengan incidencia, aunque permanezcan ocultas, las preguntas de la nueva teología (que no tiene por objeto más que lo desconocido). De forma totalmente independiente a su libro, oralmente, de tal suerte, sin embargo, que en nada haya faltado al sentimiento de discreción que quiere que a su lado yo tenga sed de silencio, he oído al autor poner el fundamento de toda vida «espiritual», que no puede por menos de:

— tener su principio y su fin en la ausencia de salvación, en la renuncia a toda esperanza;

— afirmar de la experiencia interior que es la única autoridad (pero que toda autoridad se expía);

— ser refutación de sí misma y no-saber.

I

DIOS

Dios se paladea, dijo Eckhart. Es posible, pero lo que El saborea es, me parece, el odio que tiene de sí mismo, al que ninguno en este mundo puede ser comparado (podría decir que este odio es el tiempo, pero eso me molesta. ¿Por qué diría yo el tiempo?; siento ese odio cuando lloro, no analizo nada). Si Dios faltase un solo instante a ese odio, el mundo se haría lógico, inteligible, los tontos podrían explicarlo (si Dios no se odiase,

sería lo que los tontos deprimidos suponen: decaído, imbécil, lógico). Lo que, en el fondo, priva al hombre de toda posibilidad de hablar de Dios es que, en el pensamiento humano, Dios se hace necesariamente conforme al hombre, en tanto que el hombre está fatigado, hambriento de sueño y de paz. En el hecho de decir: «...todas las cosas... le reconocen como su causa, su principio y su fin...» hay esto: un hombre no puede ya SER, pide perdón, se arroja exhausto en la decadencia, como, no pudiendo más, se acuesta uno.

Dios no encuentra reposo en nada y no se solaza con nada. Cada existencia está amenazada, está ya en la nada de Su insaciabilidad. Y así como no puede reposar, Dios no puede tampoco *saber* (el saber es reposo). Ignora cuánta sed tiene. Y como lo *ignora,* se ignora a Sí mismo. Si se revelase a Sí mismo, le haría falta reconocerse como Dios, pero El no puede conseguirlo un solo instante. No tiene conocimiento más que de Su nada, por eso es ateo, profundamente: cesaría inmediatamente de ser Dios (no habría en lugar de su espantosa ausencia más que una presencia imbécil, atontada), si se viese tal.

Espectro lacrimoso
oh, Dios muerto,
ojo vacío,
bigote húmedo,
diente único,
oh, Dios muerto,
oh, Dios muerto.
Yo
te perseguía
con odio
insondable
y moría de odio
como una nube
que se deshace.

Al impulso de los pensamientos que se precipitan —ávidos de posibilidades lejanas—, fue vano oponer un deseo de reposo. Nada se detiene, mas que por cierto tiempo. Pedro quiso, sobre el monte Tabor, instalar tiendas, a fin de abrigar celosamente la luz divina. Sin embargo, sediento de paz radiante, sus pasos le llevaban ya al Gólgota (al viento sombrío, al agotamiento del *lamma sabahctani*).

En el abismo de las posibilidades, arrojada siempre más hacia adelante, precipitada hacia un punto donde lo posible es lo imposible mismo, extática, jadeante, así la *experiencia* abre un poco cada vez el horizonte de Dios (la herida), hace retroceder un poco más los límites del corazón, los límites del ser, destruye al desvelarlo el fondo del corazón, el fondo del ser.

Santa Angela de Foligno dice: «Cierta vez, mi alma fue elevada y vi a Dios con una claridad y una plenitud que nunca había conocido hasta tal punto, de una forma tan plena. Y no vi allá ningún amor. Perdí entonces ese amor que llevaba en mí; fui hecha el no-amor. Y en seguida, después de esto, le vi entre tinieblas, pues un bien tan grande que no puede ser pensado ni comprendido. Y nada de lo que puede ser pensado ni comprendido le alcanza ni se le acerca» (*Libro de la experiencia,* 105). Un poco más lejos: «Cuando veo a Dios así en la tiniebla, no tengo risas en los labios, ni devoción, ni fervor, ni amor ferviente. El cuerpo o el alma carecen de temblor y el alma permanece fija en vez de verse arrastrada por su movimiento ordinario. El alma ve una nada y ve todas las cosas (*nihil videt et omnia videt),* el cuerpo está dormido, la lengua cortada. Y todos los favores que Dios me ha hecho, numerosos e indecibles, y todas las palabras que me ha dicho... están, ahora lo advierto, tan por debajo de ese bien encontrado en una tiniebla tan grande, que ya no pongo mi esperanza en ellos, que mi esperanza no reposa sobre ellos» (*íd.*, 106).

Es difícil decir en qué medida la creencia es un obstáculo para la experiencia, en qué medida la intensidad de la experiencia derriba ese obstáculo. La santa agonizante tuvo un grito extraño: «¡Oh, nada desconocida!» (*o nihil incognitum!)* que al parecer repitió varias veces. No sé si me equivoco al ver ahí una huida de la fiebre más allá de los límites divinos. El relato de la muerte le asocia el conocimiento que nosotros tenemos de nuestra propia nada... Pero la enferma, rematando su pensamiento de la única explicación profunda de ese grito dijo: «Más aún que en la vanidad de este mundo, existe una ilusión en la vanidad de las cosas espirituales, así cuando se habla de Dios, se hacen grandes penitencias, se penetran las Santas Escrituras y se tiene el corazón absorbido por cosas espirituales» (*Libro de la experiencia,* III parte, VIII). Se expresó de ese modo, después repitió su grito por dos veces: «Oh, nada desconocida!». Me siento inclinado a creer que la vanidad de lo que no es lo «desconocido» que se abre ante el éxtasis apareció a la moribunda, que no pudo traducir lo que experimentaba más que por gritos. Las notas tomadas en su cabecera atenúan quizá las palabras (lo dudo).

A veces la experiencia ardiente hace poco caso de los límites recibidos desde fuera. Hablando de un estado de alegría intensa, Angeles de Foligno se dice angélica y que ama hasta a los demonios (*Libro de la experiencia,* 76).

La santa llevó primeramente la vida de una mujer rodeada de un lujo frívolo. Vivió maritalmente, tuvo varios hijos y no ignoró los ardores de la carne. En 1285, a los treinta y siete años de edad, cambió de vida, entregándose poco a poco a una pobreza miserable. «En el aspecto de la cruz, dice de su conversión, me fue dado un conocimiento mayor: vi cómo el Hijo de Dios ha muerto por nuestros pecados con el mayor dolor. Sentí que yo le había crucificado... En este conocimiento de la cruz, me abrasó tal fuego que, de pie ante la cruz, me desnudé y me ofrecí toda a él. Y, pese a mi temor, le prometí observar una castidad perpetua» (*íd.,* 11). Dice entonces, en el mismo relato: «Me sucedió entonces, según la voluntad de Dios, que mi madre muriese, que era para mí un gran obstáculo, después mi marido murió y todos mis hijos le siguieron en poco tiempo. Yo había avanzado por la vía de la que he hablado y había pedido a Dios que muriesen, de modo que su muerte me fue un gran consuelo» (*íd.,* 12). Y más lejos: «Había en mi corazón tal fuego de amor divino que no me fatigaba ni con las genuflexiones ni con ninguna penitencia. Ese fuego llegó a ser tan ardiente que si yo oía hablar de Dios, gritaba. Aunque alguien hubiera levantado un hacha sobre mí para matarme, no hubiera podido contenerme» (*íd.,* 21).

II

DESCARTES

En una carta de mayo de 1637, Descartes escribe respecto a la cuarta parte del *Discurso* —en donde se afirma, a partir del *Cogito,* la certeza de Dios—: «Deteniéndose el tiempo suficiente sobre esta meditación, se adquiere poco a poco un conocimiento muy claro y, si me atreviese a hablar así, intuitivo, de la naturaleza intelectual en general, la idea de la cual considerada sin límite es la que nos representa a Dios y, limitada, a un ángel o al alma humana». Pero ese movimiento del pensamiento es más simple y mucho más necesario para el hombre que aquel que Des-

cartes ha derivado, en el *Discurso*, la certeza divina (que se reduce al argumento de San Anselmo: el ser perfecto no puede dejar de tener como atributo la existencia). Y ese movimiento vital es esencialmente lo que muere en mí.

La intuición de Descartes funda el conocimiento discursivo. Y, sin duda, el conocimiento discursivo establecido, la «ciencia universal», de la que Descartes estableció el *proyecto,* y que ocupa hoy tanto lugar, puede ignorar la intuición que se encuentra en el comienzo (se pasa sin ella queriendo, en lo posible, no ser más de lo que es). Pero ¿qué quiere decir ese conocimiento del que estamos tan ufanos cuando pierde su fundamento? Descartes había señalado como fin a la filosofía «un conocimiento claro y seguro de lo que es útil para la vida», pero en él ese fin no podía separarse del fundamento. La pregunta así planteada atañe al valor del conocimiento razonado. Si es extraña a la intuición inicial, es signo y obra del hombre que actúa. Pero, ¿ y desde el punto de vista de la inteligibilidad del ser?, ya no tiene sentido.

Es fácil para cada uno de nosotros advertir que esta ciencia, de la que está orgulloso, incluso completada con las respuestas a todas las preguntas que pueden regularmente formularse, nos abandonaría finalmente en el no-saber; que la existencia del mundo no puede, de ninguna manera, dejar de ser ininteligible. Ninguna explicación de las ciencias (ni, más generalmente del conocimiento discursivo) podría remediarlo. Sin duda las facilidades que nos fueron dadas de comprender desde todos los ángulos esto o aquello, de proporcionar soluciones numerosas a variados problemas, no dejan la impresión de haber desarrollado en nosotros la facultad de comprender. Pero ese espíritu de contradicción, que fue el genio que atormentó a Descartes, si nos anima a nuestra vez no se detiene en objetos secundarios: se trata menos ya de lo bien o mal fundado de las proposiciones recibidas que de decidir si, una vez establecidas las proposiciones mejor entendidas, la necesidad infinita de saber implicada en la intuición inicial de Descartes podría ser satisfecha. En otros términos, el espíritu de contradicción llega ahora a formular la afirmación última: *«No sé más que una cosa: que un hombre nunca sabrá nada.»*

Si yo tuviese un «conocimiento muy claro» de Dios (de esa «naturaleza intelectual considerada sin límites»), el saber de inmediato me parecía saber, pero sólo a ese precio. Este conocimiento claro de la existencia de un saber infinito, incluso no dispo-

niendo yo mismo de él más que parcialmene, me daría seguramente la seguridad que me falta. Sin embargo, percibo que esta seguridad fue en Descartes conocimiento necesario al *proyecto* (el primer título del *Discurso* era *Proyecto de una ciencia universal...*, fórmula en que el sistema y la acción del autor se resumen). Sin la actividad unida al *proyecto,* Descartes no habría podido mantener una seguridad profunda, que se pierde en cuanto se sale de la fascinación del *proyecto*. En la medida en que se realiza el *proyecto,* distingo claramente los diversos objetos unos de otros, pero una vez adquiridos los resultados ya no interesan. Y no estando ya distraído por nada, ya no puedo referir a Dios mi preocupación por saber infinitamente.

Descartes imaginó que el hombre tenía un conocimiento de Dios previo al que tiene de sí mismo (de lo infinito antes que de lo finito). Sin embargo, estaba él mismo tan ocupado que no logró representarse la existencia divina para él la más inmediatamente cognoscible— en su estado de completo ocio. En el estado de ocio, esa especie de inteligencia discursiva que se une en nosotros a la actividad (como lo dice, con rara fortuna, Claude Bernard, al «placer de ignorar» – que obliga a buscar) no es más que la llana inútil una vez acabado el palacio. Por mal situado que esté yo para ello, quisiera subrayar que en Dios, *el saber verdero no puede tener otro objeto que Dios mismo*. Pero ese objeto, sea cual sea el acceso que Descartes imaginó, permanece ininteligible para nosotros.

Pero no se deduce, del hecho de que la naturaleza divina conociéndose a sí misma en su profundidad íntima escape al entendimiento del hombre, que escape al de Dios.

Lo que aparece claro, en el punto a que llego, es que los hombres introducen una confusión a favor de la cual el pensamiento se desliza sin ruido del plano discursivo al no discursivo. Dios, sin duda, puede conocerse a sí mismo, pero no según el modo de pensamiento discursivo que nos es propio. La «naturaleza intelectual sin límites» encuentra aquí su límite postrero. Puedo, a partir del hombre, representarme —antropomórficamente— la extensión sin límites de mi poder de comprender, pero no puedo pasar de ahí al conocimiento que Dios debe tener de sí mismo (debe, por la convincente razón de que es perfecto). Aparece así que Dios, debiendo conocerse a sí mismo, ya no es «naturaleza intelectual» en el sentido en que nosotros podemos entenderlo. Incluso «sin límite», el entendimiento no puede ir más allá, por poco que sea, de la modalidad (discursiva) sin la cual no sería lo que es.

No puede hablarse del conocimiento que Dios tiene de sí mismo más que por medio de negaciones —negaciones sofocantes—, imágenes de lengua cortada. Pero se abusa así de uno mismo, se pasa de un plano a otro: ahogo y silencio provienen de la experiencia, no del discurso.

No sé si Dios existe o no existe, pero suponiendo que exista, si le supongo conocimiento exhaustivo de mí mismo y uno a este conocimiento los sentimientos de satisfacción y aprobación que se añaden en nosotros a la facultad de aprehender, un nuevo sentimiento de insatisfacción esencial se apodera de mí.

Si no es necesario en algún momento de nuestra miseria suponer a Dios, es sucumbir a una huida muy vana someter lo incognoscible a la necesidad de ser conocido. Es dar a la idea de perfección (a la que se agarra la miseria) preferencia sobre toda dificultad representable y, más aún, sobre todo lo que es, de suerte que, fatalmente, cada cosa profunda resbala del estado imposible en que la experiencia la percibe a unas facilidades que sacan su profundidad de lo mismo que tienen como fin suprimir.

Dios es en nosotros primeramente el movimiento de espíritu que consiste —tras haber pasado del conocimiento finito al infinito— en pasar como por una extensión de los límites a un modo de conocimiento diferente, no discursivo, de tal suerte que nazca la ilusión de una saciedad realizada más allá de nosotros, de la sed de conocimiento que existe en nosotros.

III

HEGEL

Conocer quiere decir: referir a lo conocido, percibir que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo cual supone o un suelo firme en el que todo reposa (Descartes), o la circularidad del saber (Hegel). En el primer caso, si el suelo se hurta bajo nuestros pies...; en el segundo, incluso en la seguridad de tener un círculo bien cerrado, se advierte el carácter insatisfactorio del saber. La cadena sin fin de las cosas conocidas no es para el conocimiento más que la completa realización de sí mismo. La satisfacción versa sobre el hecho de que un proyecto de saber, que

existía, ha alcanzado sus fines propuestos, se ha cumplido, que nada queda ya por descubrir (al menos de importancia). Pero este pensamiento circular es dialéctico. Arrastra la contradicción final (que atañe al círculo entero): *el saber absoluto, circular, es no-saber definitivo.* Suponiendo efectivamente que yo lo alcanzase, sé que no sabría entonces nada más que lo que ya sé.

Si «mimetizo» el saber absoluto, heme aquí Dios yo mismo por necesidad (en el sistema, no puede, ni siquiera en Dios, haber conocimiento que vaya más allá del saber absoluto). El pensamiento de este yo mismo —del *ipse*— *sólo ha podido del espíritu* reúne dos elementos esenciales que completan un círculo: es el perfeccionamiento gradual de la conciencia de sí (del *ipse* humano), y el llegar a serlo todo (llegar a ser Dios) de ese *ipse* que completa el saber (y de este modo destruye la particularidad en él, realizando, pues, la negación de sí mismo, llegando a ser el saber absoluto). Pero si de esta forma, como por contagio e imitación, realizo en mí el movimiento circular de Hegel, defino, más allá de los limites alcanzados, no ya algo desconocido, sino algo incognoscible. Incognoscible no a causa de la insuficiencia de la razón, sino por su naturaleza (e incluso, para Hegel, no podría preocuparse uno de éste más allá mas que a falta de poseer el saber absoluto...). Suponiendo así que yo sea Dios, que yo esté en el mundo con la seguridad de Hegel en sí mismo (que suprime la sombra y la duda), sabiéndolo todo e incluso por qué el conocimiento acabado exigía que el hombre, las particularidades de los *yoes* y de la historia se produjesen, en ese preciso momento se formula la pregunta que hace penetrar la existencia humana, divina..., lo más profundamente en la oscuridad sin retorno; ¿por qué es preciso que haya *lo que yo sé?* ¿Por qué es necesario? En esta pregunta se oculta —no aparece a primera vista— un desgarramiento extremo, tan profundo que sólo el silencio del éxtasis le responde.

Esta pregunta es distinta de la Heiddeger (¿por qué el ser y no más bien la nada?) bajo el respecto de que sólo se plantea cuando todas las respuestas concebibles, aberrantes o no, han sido dadas a las preguntas sucesivamente formuladas por el entendimiento: de este modo hiere el corazón mismo del saber.

Hay una evidente falta de orgullo en el emperramiento en querer conocer discursivamente hasta el fin. Parece, empero, que a Hegel no le faltó orgullo (no fue siervo) más que aparentemen-

te [11]. Tuvo, indudablemente, un irritante tono de predicador, pero en un retrato suyo en edad avanzada, imagino que leo el agotamiento, el horror de haber llegado al fondo de las cosas —de ser Dios—. Hegel, en el momento en que se cerró el sistema, creyó durante dos años volverse loco: quizá tuvo miedo de haber aceptado el mal —que el sistema justifica y hace necesario—; o quizá uniendo la certeza del saber absoluto con el final de la historia —con el paso de la existencia al estado de vacía monotonía— se vio, en un sentido profundo, transformarse en muerto; puede ser incluso que esas diversas tristezas se reunieran en él en ese horror más profundo de ser Dios. Me parece en cualquier caso que Hegel, repugnándole la vida extática (la única solución directa de la angustia), *debió* refugiarse en una tentativa, a veces eficaz (cuando escribía o hablaba), pero vana en el fondo, de equilibrio y de acuerdo con el mundo existente, activo, oficial.

Como cualquier otra, claro está, mi existencia va de lo desconocido a lo conocido (refiere lo desconocido a lo conocido). No hay en esto ninguna dificultad; creo poder, tanto como cualquier otra persona que conozca, dedicarme a las tareas del pensamiento. Esto me es necesario tanto como a otros. Mi existencia está compuesta de gestiones, de movimientos que dirige a los puntos que convienen. El conocimiento está en mí, así lo entiendo para cada afirmación de este libro, unido a esas gestiones, a esos movimientos (estos últimos están unidos a mis temores, a mis deseos, a mis alegrías). El conocimiento en nada es distinto de mí mismo: *lo soy*, es la existencia que soy. Pero esta existencia no le es reductible: esta reducción exigiría que lo conocido sea el fin de la existencia y no la existencia el fin de lo conocido.

---

[11] Nadie tanto como él ha entendido en profundidad las posibilidades de la inteligencia (ninguna doctrina es comparable a la suya, es la cumbre de la inteligencia positiva). Kierkegaard ha hecho su crítica de modo superficial, dado que: 1.°) lo conoció imperfectamente; 2.°) no opuso el sistema más que al mundo de la revelación positiva, no al del no-saber del hombre. Nietzsche apenas conoció algo más de Hegel que una vulgarización de manual. *La genealogía de la moral* es la prueba de la ignorancia en que permaneció y permanece la dialéctica del señor y el siervo, cuya lucidez es abrumadora (es el momento decisivo en la historia de la conciencia de sí y, es preciso decirlo, en la medida en que tenemos que distinguir cada cosa en que nos afectamos unos a otros —nadie sabe nada de *sí* si no ha captado este movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre). El parágrafo sobre el señor y el siervo de *La Fenómenología del espíritu* (IV, A) ha sido traducido y comentado por A. Kojève en el número de *Mesures* del 15 de enero de 1939, bajo el título «Autonomía y dependencia de la conciencia de sí». (Reproducido en: KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, 1947, págs. 11-34.)

Hay en el entendimiento un punto ciego: que recuerda la estructura del ojo. Lo mismo en el entendimiento que en el ojo es difícil de localizar. Pero en tanto que el punto ciego del ojo carece de importancia, la naturaleza del entendimiento quiere que el punto ciego tenga en él más sentido que el entendimiento mismo. En la medida en que el entendimiento es auxiliar de la acción, el punto es tan desdeñable como en el ojo. Pero en la medida en que se considere en el entendimiento el hombre mismo, quiero decir una exploración de lo posible del ser, el punto absorbe la atención: ya no es el punto el que se pierde en el conocimiento, sino el conocimiento en él. La existencia de este modo cierra el círculo, pero no lo logra sin incluir la noche de la que no sale más que para entrar de nuevo. Como iba de lo desconocido a lo conocido, le es preciso invertirse en la cumbre y volver de nuevo a lo desconocido.

La acción introduce lo conocido (lo fabricado), después el entendimiento que le es anejo refiere, uno tras otro, los elementos no fabricados, desconocidos, a lo conocido. Pero el deseo, la poesía, la risa, hacen incesantemente deslizarse a la vida en sentido contrario, yendo de lo conocido a lo desconocido. La existencia finalmente descubre el punto ciego del entendimiento y se absorbe inmediatamente en él todo entero. Sólo podría suceder otra cosa si una posibilidad de reposo se ofreciese en algún punto. Pero no sucede nada de eso: lo único que permanece es la agitación circular, que no se agota en el éxtasis y vuelve a comenzar a partir de él.

Ultima posibilidad. Que el no-saber sea aún saber. ¡Entonces yo estaría explorando la noche! Pero no, es la noche la que me explora ...La muerte sacia la ser de no-saber. Pero la ausencia no es el reposo. Ausencia y muerte están incontestablemente en mí y me absorben cruelmente, con toda certeza.

Incluso en el interior del círculo acabado (incesante), el no-saber es fin y el saber medio. En la medida en que se toma a sí mismo como fin, se hunde en el punto ciego. Pero la poesía, la risa, el éxtasis no son medios para otra cosa. En el sistema, poesía, risa, éxtasis, no son nada, Hegel se libra de ellos apresuradamente: no conoce otro fin que el saber. Su inmensa fatiga se une, a mi modo de ver, al horror del punto ciego.

La completa realización del círculo era para Hegel la completa realización del hombre. El hombre completamente realizado era para él necesariamente «trabajo»: ya podía serlo, puesto que

él, Hegel, era «saber». Pues el «saber» trabajo, lo que no hacen ni la poesía, ni la risa, ni el éxtasis. Pero poesía, rísa, éxtasis, no son el hombre completamente realizado, no proporcionan «satisfacción». A no ser que se muera en ellos, se les abandona como un ladrón (o como se deja a una chica después de hacer el amor), atontado, arrojado estúpidamente en la ausencia de muerte: en el conocimiento distinto, la actividad, el trabajo.

IV

EL EXTASIS

Relato de una experiencia fallida en parte

En el momento en que declina el día, cuando el silencio invade un cielo más y más puro, me encontraba solo, sentado en una estrecha terraza blanca, no viendo desde donde yo estaba más que el tejado de una casa, el follaje de un árbol y el cielo. Antes de levantarme para ir a dormir, sentí hasta qué punto la dulzura de las cosas me habían penetrado. Acababa yo de tener el deseo de un movimiento de espíritu violento y, en ese sentido, advertí que el estado de felicidad en que me había visto no difería enteramente de los estados «místicos». Al menos, como había pasado de la inatención a la sorpresa, experimenté ese estado con mayor intensidad de lo corriente y como si lo sintiese otro y no yo. No podía negar que, con la sola excepción de la atención, que sólo le faltó al principio, esta felicidad banal fue una experiencia interior auténtica, distinta evidentemente del proyecto, del discurso. Sin dar a estas palabras más que un valor de evocación, yo pensaba que la «dulzura del cielo» se me comunicaba y podía sentir precisamente el estado que le respondía en mí mismo. La sentía presente en el interior de la cabeza como un fluir vaporoso, sutilmente aprehensible, pero que participaba en la dulzura exterior, haciéndome entrar en posesión de ella, haciéndome gozarla.

Recordaba haber conocido una felicidad de la misma clase con mucha claridad en coche, mientras llovía, y los setos y árboles apenas cubiertos de follaje tenue salían de la bruma primaveral y avanzaban lentamente hacia mí. Yo entraba en posesión de cada árbol mojado y sólo con tristeza lo dejaba por otro. En ese momento, pensaba que ese goce soñador no dejaría de pertene-

cerme, que viviría de entonces en adelante dotado del poder de gozar melancólicamente de las cosas y de aspirar sus delicias. Hoy me es preciso aceptar que tales estados de comunicación sólo me fueron raramente accesibles.

Estaba yo lejos de saber lo que hoy veo claramente, que la angustia les está unida. No puedo comprender en su momento que un viaje del que yo había esperado mucho sólo me había proporcionado malestar, que todo me había sido hostil, seres y cosas, pero sobre todo los hombres, de los cuales tuve que ver, en pueblos atrasados, su vida vacía —hasta el punto de disminuir a quien la considera —, al mismo tiempo que una realidad segura de sí y malévola. Es por haber escapado un instante, a favor de una soledad precaria, a tanta probreza, por lo que percibí la ternura de los árboles mojados, la desgarradora extrañeza de su paso: recuerdo que, en el fondo del coche, me había abandonado, estaba ausente, amablemente alegre, dulce, absorbía suavemente las cosas.

Recuerdo haber comparado mi goce con el que describen los primeros volúmenes de *En busca del tiempo perdido*. Pero yo sólo tenía entonces de Marcel Proust una idea incompleta, superficial (*El tiempo recobrado* aún no había aparecido) y, siendo joven, sólo soñaba con ingenuas posibilidades de triunfo.

En el momento de salir de la terraza para ir a mi habitación comencé en mi interior a rechazar el valor único que atribuía yo entonces a lo desconocido vacío. ¿Debía yo despreciar el estado en que acababa de entrarme impensadamente? Pero, ¿por qué?, ¿de dónde sacaba yo el derecho de clasificar, de situar tal éxtasis por encima de posibilidades un poco diferentes, menos extrañas pero más humanas y, me parecía, igualmente profundas?

Pero mientras que el éxtasis ante el vacío es siempre fugitivo, furtivo y se preocupa poco de «perseverar en el ser», la felicidad en que me encontraba no pedía sino durar. Hubiera debido, por esta circunstancia, estar alerta: me complací en él, por el contrario y, en la tranquilidad de mi habitación me ejercité en recorrer su posible profundidad. El fluir del que he hablado se hizo pronto más intenso: me fundaba en una felicidad más grave donde yo captaba al abarcarla una difusa dulzura. Basta con suscitar en uno mismo un estado intenso para verse liberado de la importunidad estrepitosa del discurso: la atención pasa entonces de los «proyectos» al ser que se es que, poco a poco, se pone en movimiento, se desprende de la sombra, pasa de los efectos en el exterior, posibles o reales (de la acción proyectada, o reflejada, o efectuada) a

esa presencia interior que no podemos aprehender sin un sobresalto del ser entero, que detesta el servilismo del discurso.

Esta plenitud del movimiento interior que se desprende de la atención prestada de ordinario a los objetos del discurso es necesaria para que este último se detenga. Es por lo que el dominio de ese movimiento, que los hindúes se esfuerzan por obtener en el *yoga,* acrecienta las pocas oportunidades que tenemos de salir de la prisión. Pero tampoco esta plenitud es más que otra oportunidad. Es cierto que en ella me pierdo, accedo a lo «desconocido» del ser, pero siendo *mi* atención necesaria para la plenitud, ese yo atento a la presencia de ese algo «desconocido» no se pierde más que parcialmente, se distingue también de él: su presencia duradera exige aún una refutación de las apariencias conocidas del sujeto que yo sigo siendo y del objeto que ella es todavía. Pues *yo* duro: todo escapa si no he podido aniquilarme, lo que he vislumbrado se retrae al plano de los objetos conocidos por mí.

Si solamente tengo acceso a la simple intensidad del movimiento interior, está claro que el discurso sólo se ve rechazado por un tiempo, que permanece en el fondo siendo el amo. Puedo adormecerme en una felicidad rápidamente accesible. Todo lo más: no estoy abandonado de la misma manera al poder arbitrario de la acción, la cadencia de los proyectos que constituye el discurso se hace más lenta; el valor de la acción permanece en mi puesto en tela de juicio en provecho de una posibilidad diferente cuya dirección vislumbro. Pero el espíritu atento al movimiento interior no llega al fondo incognoscible de las cosas más que: —volviendo al completo olvido de sí; —no satisfaciéndose con nada, yendo siempre más lejos hacia lo imposible. Yo lo sabía, y, sin embargo, me entretenía aquel día en el movimiento que una suerte afortunada había hecho nacer en mí: era prolongado goce, agradable posesión de una dulzura un poco sosa. No me olvidaba a mí mismo de esta forma, intentaba captar el objeto en que me fijaba, envolver su dulzura en mi propia dulzura. Al cabo de poco tiempo, rechacé esta reducción de la experiencia a la pobreza que soy. Incluso el interés de mi «pobreza» exigía de mí que saliese de ahí. La rebelión tiene a menudo comienzos humildes, pero una vez empezada no se detiene: quise primeramente retornar de una contemplación que refería el objeto a mí mismo (como sucede habitualmente cuando gozamos de un paisaje) a la visión de ese objeto en el que me pierdo otras veces, que llamo lo desconocido y que no es distinto de la nada en ningún aspecto que el discurso pueda enunciar.

Primera digresión sobre el éxtasis ante un objeto: el punto

Si describo la «experiencia» que tuve aquel día es porque tiene un carácter parcialmente fallido: la amargura, los desvaríos humillantes que encontré en ella, los esfuerzos agotadores a los que me vi obligado «para salir de ella» esclarecen mejor la región en que la experiencia tiene lugar que movimientos menos arrebatados, que alcancen su objetivo sin errores.

Sin embargo, pospongo para más adelante este relato (que me agota, por otras razones, tanto como me agotó la experiencia fallida). Quisiera, si fuese posible, no dejar nada en la sombra.

Si la beatitud adormilada se une, como puede esperarse, a la facultad que el espíritu se proporciona de producir en sí mismo movimientos interiores, ya es hora de salir de ella, aunque debiésemos hacernos presas del desorden. La experiencia no sería más que un engaño, si no fuese rebelión, en primer lugar, contra el apego del espíritu a la acción (al proyecto, al discurso —contra la servidumbre verbal del ser razonable, del criado—), en segundo lugar contra los apaciguamientos y docilidades que la misma experiencia introduce.

El «yo» encarna en mí la docilidad perruna, no en la medida en que es *ipse,* absurdo, incognoscible, sino por constituir un equívoco entre la particularidad de ese *ipse* y la universalidad de de la razón. El «yo» es de hecho la expresión de lo universal, pierde el salvajismo del *ipse* para dar a lo universal una figura domesticada; en razón de esta posición equívoca y sumisa, nos representamos a lo universal mismo a imagen de quien lo expresa, lo opuesto al salvajismo, como un ser domesticado. El «yo» no es ni la sinrazón del *ipse* ni la del todo, y esto muestra la estupidez que es la ausencia del salvajismo (la inteligencia común).

En la experiencia cristiana, la cólera rebelde opuesta al «yo» es todavía equívoca. Pero los términos del equívoco no son los mismos que en la actitud razonable. A menudo, es el *ipse* salvaje (el amo orgulloso) quien es humillado, pero a veces lo es el «yo» servil. Y en la humillación del «yo» servil, el universal (Dios) se entrega al orgullo. De aquí la diferencia entre una teología mística (negativa) y la positiva (pero, para acabar, la mística está subordinada, y la actitud cristiana es doméstica: en la piedad vulgar Dios mismo es un perfecto criado).

El *ipse* y el todo se hurtan uno y otro a los avances de la inteligencia discursiva (que esclaviza); sólo los términos medios son asimilables. Pero en su sinrazón, el orgulloso *ipse,* sin deber humillarse, puede, arrojando los términos en la sombra, alcanzar

en una sola y brusca renuncia de sí mismo (en tanto que *ipse*) la sinrazón del todo (en ese caso el conocimiento es todavía mediación —entre yo y el mundo— pero negativa; es el rechazo del conocimiento, la noche, el aniquilamiento de todo término medio, lo que constituye esta mediación negativa). Pero el todo, en ese caso, sólo es llamado todo provisionalmente; el *ipse* que se pierde en él va hacia él como hacia un opuesto (un contrario), pero no por ello va menos de lo desconocido a lo desconocido, y, sin duda, hay conocimiento todavía, en el caso extremo, en tanto que el *ipse* se distingue del todo, pero en la renuncia del *ipse* a sí mismo hay fusión: en la fusión no subsisten ni el *ipse* ni el todo, es el aniquilamiento de todo lo que no es lo «desconocido» último, el abismo en que se ha hundido uno.

Así entendida, la plena comunicación que es la experiencia que tiende al «punto extremo» es accesible en la medida en que la existencia se despoja sucesivamente de sus términos medios: de lo que procede del discurso, y después, si el espíritu entra en una interioridad no discursiva, de todo lo que vuelve al discurso por el hecho de que puede tenerse de ello un conocimiento distinto —en otros términos, que un «yo» equívoco pueda hacerlo objeto de «posesión servil».

En estas condiciones se plantea también esto: el diálogo de tú a tú entre el alma y Dios es una mistificación (de sí mismo) voluntaria y provisional. La existencia se comunica de ordinario, sale de su ipseidad al encuentro de sus semejantes. Hay comunicación entre un ser y otro (erótica) o entre uno y otros varios (sagrada, cómica). Pero el *ipse* que encuentra en el curso de un último intento, en lugar de un semejante su contrario, intenta encontrar, sin embargo, los términos de situaciones en que solía comunicarse, perderse. Su invalidez hace que esté disponible para un semejante y no pueda dar desde el primer momento el salto a lo imposible (pues el *ipse* y el todo son contrarios, mientras que el «yo» y Dios son semejantes).

Para quien es ajeno a la experiencia lo que precede es oscuro —pero no va destinado a él (escribo para quien, al entrar en mi libro, cayese por él como por un agujero, y no saliese jamás)—. Y una de dos: o el «yo» habla en mí (y la mayoría leerán lo que escribo como si «yo», vulgarmente, lo hubiese escrito) o el *ipse*. El *ipse* que debe comunicarse —con otros que se le parezcan— recurre a frases envilecedoras. Se hundiría en la insignificancia del «yo» (el equívoco) si no intentase comunicarse. De esta forma, la existencia poética en mí se dirige a la existencia poética en

otros y es una paradoja, sin duda, que espere de semejantes ebrios de poesía lo que no esperaría si les supiese lúcidos. Ahora bien, no puedo ser *ipse* yo mismo sin haber lanzado este grito hacia ellos. Sólo por ese grito tengo el poder de aniquilar en mí el «yo» como ellos lo aniquilarán en sí mismos si me escuchan.

Cuando el espíritu rechaza la feliz monotonía de los movimientos interiores, puede verse arrojado al desequilibrio. No tiene sentido a partir de entonces más que en la audacia irracional, no puede sino apoderarse de visiones fugitivas, irrisorias o, aún más: suscitarlas.

Una necesidad cómica obliga a dramatizar. La experiencia seguiría siendo inaccesible si no supiésemas dramatizar —forzándonos a ello—. (Lo raro es que, aportando al pensamiento, como a la experiencia, un rigor que antes no habría podido sostenerse, me expreso con un desorden inigualado. Y sólo el desorden es sensible mientras que el rigor —este carácter: «no hay escapatoria, el hombre deberá pasar por aquí»— sólo se captará a costa de un esfuerzo igual a mi desorden. Y, empero, no encuentro para mí construcción rigurosa, y adaptándose a ella, sino una expresión desordenada, no pretendidamente tal, pero tal.)

Hora tras hora, la idea de que escribo, de que debo proseguir, me descorazona. Nunca tengo seguridad, certeza. Me horroriza la continuidad. Persevero en desorden, fiel a pasiones que verdaderamente ignoro, que me zarandean en todas direcciones.

En la felicidad de los movimientos interiores, sólo el sujeto resulta modificado: esta felicidad, en ese sentido, carece de objeto. Los movimientos fluyen en una existencia exterior: se pierden en ella, se «comunican», según parece, por exterior, sin que éste tome una figura determinada y sea percibido como tal.

¿Concluiré alguna vez?... me agoto: por momentos, todo se me escapa. Esfuerzo al que se oponen tantos esfuerzos contrarios, como si yo odiase en él cierto deseo de gritar —de tal suerte que el grito, que, sin embargo, lanzaré, se perdiese en el espanto—. Pero nada de delirante, de forzado. Tengo pocas esperanzas de hacerme oír. El desorden en que me hallo es la medida del hombre, por siempre sediento de ruina moral.

Vuelvo al éxtasis ante el objeto.

El espíritu que se despierta a la vida interior está, empero, a la busca de un objeto. Renuncia al objeto que la acción propone

por un objeto de naturaleza diferente, pero no puede pasarse sin objeto: su existencia no puede cerrarse sobre ella misma. (Los movimientos interiores no son objeto en absoluto, ni tampoco sujeto en tanto que son el sujeto que se pierde, pero el sujeto puede finalmente traerlos de nuevo a sí mismo, y, como tales, son equívocos; finalmente, la necesidad de un objeto, es decir: la necesidad de salir de sí mismo, se hace imperiosa.)

Diré esto oscuramente: el objeto en la experiencia es, en primer lugar, la proyección de una pérdida de sí dramática. Es la imagen del sujeto. El sujeto intenta en primer término ir hacia su semejante. Pero cuando ha entrado en la experiencia interior está a la busca de un objeto a su imagen y semejanza, reducido a la interioridad. Además, el sujeto cuya experiencia es en sí mismo y desde el comienzo dramática (es pérdida de sí) necesita objetivar ese carácter dramático. La situación del objeto que busca el espíritu necesita ser objetivamente dramatizada. A partir de la felicidad de los movimientos, es posible fijar un punto vertiginoso al que se supone interiormente conteniendo lo que el mundo oculta de desgarrado, el incesante deslizarse del todo hacia la nada. Si se quiere, el tiempo.

Pero no se trata más que de un semejante. El punto, ante mí, reducido a la más pobre sencillez, es una persona. A cada instante de la experiencia, ese punto puede irradiar brazos, gritar, ponerse a llamear.

La proyección objetiva de sí mismo —que toma de este modo la forma de un punto— no puede ser, sin embargo, tan perfecta que el carácter de semejante —que le pertenece— pueda ser mantenido sin mentira. El punto no es el todo, no es tampoco *ipse* (cuando Cristo es el punto, el hombre en él no es ya *ipse*, se distingue todavía, empero, del todo: es un «yo», pero que huye al mismo tiempo en las dos direcciones).

Lo que queda del punto, incluso borrado, es que ha dado la forma óptica de la experiencia. Desde que supone el punto, *el espíritu es un ojo* (llega a serlo en la experiencia como había llegado a serlo en la acción).

En la felicidad de los movimientos interiores, la existencia está en equilibrio. El equilibrio se pierde en la búsqueda jadeante, vana durante largo tiempo, del objeto. El objeto es la proyección arbitraria de sí mismo. Pero el yo pone necesariamente delante de él ese punto, su semejante en profundidad, por el hecho de que

no puede salir de sí mismo más que en elamor. Es una vez salido de sí mismo cuando llega al no-amor.

Sin embargo, la existencia, en el desequilibrio y la angustia, accede al «punto» que la libera sin artificios. De antemano, ese punto está ante mí como una posibilidad y la experiencia no puede pasarse sin él. En la proyección del punto, los movimientos interiores tienen el papel de la lupa que concentra la luz en un foco incendiario muy pequeño. Solamente en tal concentración —más allá de sí misma— la existencia tiene oportunidad de percibir, bajo forma de brillo interior, «lo que ella es», el movimiento de comunicación dolorosa que es, que no va menos de dentro a fuera que de fuera adentro. Y, sin duda, se trata de una proyección arbitraria, pero lo que aparece de ese modo es la objetividad profunda de la existencia, desde el punto que ésta no es un corpúsculo replegado sobre sí mismo, sino una ola de vida que se pierde.

El flujo vaporoso de los movimientos interiores es, en ese caso, la lupa al mismo tiempo que la luz. Pero en el flujo no había nada todavía que gritase, mientras que a partir del «punto» proyectado la existencia desfallece en un grito. Si tuviese a este respecto algo más que conocimientos inciertos, me sentiría inclinado a creer que la experiencia de los budistas no atraviesa el umbral, ignora el grito, se limita a la efusión de los movimientos.

Sólo se alcanza el punto dramatizado. Dramatizar es lo que hacen las personas devotas que siguen los *Ejercicios* de San Ignacio (pero no sólo éstos). Imagínense el lugar, los personajes del drama y el drama mismo: el suplicio al que Cristo es conducido. El discípulo de San Ignacio se da a sí mismo una representación de teatro. Se halla en una tranquila habitación: se le pide que tenga los sentimientos que tendría en el Calvario. Estos sentimientos se le dice que *debería* tenerlos pese a la tranquilidad de su habitación. Puede vérsele fuera de sí, dramatizando ex profeso esta vida humana, que de antemano es sabido que tiene probabilidades de ser una futilidad medio ansiosa, medio adormilada. Pero careciendo todavía de una vida propiamente interior, antes de haber roto el discurso en él, se le pide proyectar ese punto del que he hablado, semejante a él —pero más todavía a lo que él quisiera ser— en la persona de Jesús agonizante. La proyección del punto, en el cristianismo, se intenta antes de que el espíritu disponga de sus movimiento interiores, antes de que se vea liberado del discurso. Solamente una vez esbozada la pro-

yección se intenta, a partir de ella, alcanzar la experiencia no discursiva.

De todas formas, no podemos proyectar el punto-objeto más que por el drama. He recurrido a imágenes conmovedoras. Particularmente, me fijaba en la imagen fotográfica —o, a veces, el recuerdo que tengo de ella— de un chino que debió ser ajusticiado viviendo yo [12]. De este suplicio yo había tenido, antaño, una serie de representaciones sucesivas. Al final, el paciente, con el pecho desollado, se retorcía, con los brazos de punta en la cabeza, espantoso, horrible, rayado de sangre, hermoso como una avispa.

¡Escribo «hermoso»!..., algo se me escapa, me huye, el miedo me hurta a mí mismo y, como si hubiese querido mirar fijamente al sol, mis ojos resbalan.

Había yo al mismo tiempo recurrido a un modo de dramatización austera. No partía como el cristiano del solo discurso, sino también de un estado de comunicación difusa, de una felicidad de los movimientos interiores. De estos movimientos que yo captaba en su fluir de arroyo o de río, podía partir para condensarlos en un punto donde la intensidad aumentada hiciese pasar de la simple fuga de agua a la precipitación evocadora de una caída, de un brillo de luz o de rayo. Esta precipitación podía producirse justamente cuando yo proyectaba ante mí el río de existencia que fluía de mí. El hecho de que la existencia, de esta forma, se condensase en brillo, se dramatizase, dependía del asco que me inspiró pronto la languidez de los fluidos con los que podía jugar a mi gusto.

En la languidez, la felicidad, la comunicación, es difusa: nada se comunica de un término a otro, sino de uno mismo a una extensión vacía, indefinida, donde todo se ahoga. En tales condiciones, la existencia tiene naturalmente sed de comunicaciones más agitadas. Ya se trate de amor que mantiene sin aliento los corazones o de impúdica lascivia, o ya se trate de amor divino, por doquier en torno nuestro he encontrado el deseo tendido hacia un ser semejante: el erotismo es alrededor nuestro tan violento, embriaga los corazones con tanta fuerza —para acabar, su abismo

---

[12] DUMAS, que en el *Tratado de psicología* ha reproducido dos de los clichés (de cinco que fueron sacados que reproducen el suplicio desde el principio y que he tenido largo tiempo en mi casa), atribuye el suplicio a un tiempo relativamente lejano. Datan, de hecho, de la guerra de los Boxers.

es tan profundo en nosoros — que no hay escapatoria celeste que no adopte su forma y su fiebre. ¿Quién de entre nosotros no sueña con forzar las puertas del reino místico, quién no se imagina «que muere porque no muere», consumiéndose, derruyéndose de amor? Si es posible para otros, para los orientales cuya imaginación no se inflama con los nombres de Teresa, de Elosía, de Isolda, abandonarse sin otro deseo a la infinidad vacía, nosotros no podemos concebir el desfallecimiento extremo más que en el amor. Sólo a este precio, me parece, accedo al punto extremo de lo posible y, si no, algo falta todavía en la trayectoria en la que no puedo más que abrasarlo todo —hasta el agotamiento de la fuerza humana.

Al joven y seductor chino del que he hablado, entregado a manos del verdugo, yo le amaba con un amor en el que el instinto sádico no tenía parte: él me comunicaba su dolor o, más bien, el exceso de su dolor, y eso era justamente lo que yo buscaba, no para gozar con ello. sino para arruinar en mí lo que se opone a la ruina.

Ante el exceso de crueldad, sea de los hombres o sea de la suerte, es natural rebelarse, gritar (nos sentimos desfallecer): «¡Esto no debe suceder!», y llorar y buscar alguna cabeza de turco. Es más difícil decirse: lo que en mí llora y maldice es mi sed de dormir en paz, mi furor por haber sido molestado. Los excesos son los signos súbitamente subrayados, de lo que es soberanamente el mundo. Es a signos de este tipo a los que el autor de los *Ejercicios* recurrió, queriendo «molestar» a sus discípulos. Eso no le impidió, ni a él ni a los suyos, maldecir el mundo: yo no tengo más remedio que amarlo, hasta la hez y sin esperanza [13].

---

[13] Debo relacionar con este pasaje, publicado en la primera edición (1943), el siguiente suceso aparecido en *Ce soir* el 30 de septiembre de 1947: «Praga, 29 de septiembre. Un drama espantoso acaba de suceder en el domicilio de un carnicero de Chomutov. El comerciante contaba las ganancias de la jornada... cuando tuvo que ausentarse un momento. Su hijo, de cinco años de edad, para divertirse, prendió fuego a los billetes. La mujer del carnicero, ocupada en bañar a su otro hijo, de un año de edad, no pudo intervenir, pero sus gritos alertaron al padre que... cogió su cuchilla y cortó la muñeca del niño. Ante este espectáculo, la madre se desplomó, muerta de una embolia, y el bebé que estaba bañando se ahogó en la bañera. El carnicero ha huido.» Aparentemente, simple repetición de un tema perfecto, sin interés desde mi punto de vista. Debía, sin embargo, mencionar el hecho.

Aunque no lo parezca, no otra cosa he querido dar a entender en las siguientes frases, escritas hace tres años:

«Me fijo en un punto ante mí y me represento ese punto como el lugar geométrico de toda existencia y toda unidad, de toda separación y de toda angustia, de todo deseo insatisfecho y de toda muerte posibles.

Me adhiero a ese punto y un profundo amor de lo que hay en ese punto me abrasa hasta que rehúso estar en vida por otra cosa que lo que hay ahí, por ese punto que, siendo juntamente vida y muerte de un ser amado, tiene un brillo de catarata.

Y al mismo tiempo es preciso despojar lo que hay ahí de sus representaciones exteriores, hasta que no sea más que interioridad pura, caída puramente interior en un vacío: este punto que absorbe inacabablemente tal caída en lo que en él es nada, es decir, «pasado» y, en ese mismo movimiento, prostituye inacabablemente su aparición furtiva, pero fulgurante, al amor.»

Escribí por la misma época, a favor de una angustia extrañadamente apaciguada:

«Si me represento en una visión y en un halo que le transfigura el rostro extasiado de un ser moribundo, lo que irradia de ese rostro ilumina con su necesidad la nube del cielo, cuya luz gris se hace entonces más penetrante que la del mismo sol. En esta representación, la muerte aparece como de la misma naturaleza que la luz que ilumina, en la medida en que ésta se pierde a partir de su foco: se plantea que no puede perderse algo menor que la muerte para que el brillo de la vida atraviese y transfigure la existencia opaca, ya que tan sólo su libre desgarramiento *llega a ser en mí* el poder de la vida y del tiempo. De este modo, dejo de ser algo más que un espejo de la muerte, de la misma manera que el universo es el espejo de la luz.»

Estos pasajes de *La Risa de los Dioses* describen el éxtasis ante el «punto». «Me he visto obligado a dejar de escribir. Me he sentado, como lo hago a menudo, ante la ventana abierta: apenas sentado, me he sentido arrastrado por una suerte de movimiento extático. Esta vez no pude ya dudar, como lo había hecho dolorosamente la víspera, de que tal estallido no sea más deseable que el placer erótico. No veo nada: *eso* no es ni visible ni sensible de ninguna manera que pueda imaginarse, ni inteligible. *Eso* le hace a uno dolorido y gravoso por no morir. Si me represento todo lo que he amado con angustia, sería preciso suponer las realidades furtivas a las que mi amor se apegaba como otras tantas nubes tras las que se disimulaba *lo que está ahí*. Las imágenes de arrobamiento traicionan. *Lo que está ahí* tiene la estatura del es-

panto, y el espanto es lo que le hace venir. Fue preciso un estrépito así de violento para que *eso estuviese ahí.*»

«...esta vez, respectivamente, recordando *lo que está ahí,* tuve que sollozar. Me levanto con la cabeza vaciada a fuerza de amar, de estar *encantado...*»

Segunda digresión sobre el éxtasis en el vacío

La impaciencia, el rechazo, hacen pasar de estallidos de iluminación, suaves o fulgurantes, a una noche más y más amarga.

Al pie del primero de los textos transcritos añadí:

«En vano el amor pretende aprehender aquello que va a cesar de ser.

La imposibilidad de satisfacción en el amor es una *guía* hacia el *salto perfeccionador* al mismo tiempo que, de antemano, es el entierro de cada ilusión posible.»

Lo que llamo rechazo *(«contestation»)* no tiene solamente el aspecto de proceso intelectual (del que hablo a propósito de Hegel, Descartes —o en los principios de la introducción). Incluso a menudo falta ese aspetco (en Angeles de Foligno, según parece). El «rechazo» es también un movimiento esencial al amor —que nada puede saciar—. Lo que hay de presuntuoso en la frasecita, citada a menudo, de San Agustín, no es la primera afirmación: «Nuestro corazón está inquieto», sino la segunda: «Hasta el momento en que repose en Ti». Pues hay en el interior del hombre tanta inquietud en el fondo que no está al alcance de ningún Dios —ni de ninguna mujer— el apaciguarlo. Cuando se apacigua por una mujer o Dios, es sólo durante un tiempo: la inquietud volvería pronto si no estuviese por medio la fatiga. Dios, sin duda, en la inmensa escapatoria de dominios vagos, puede multiplicar durante largo tiempo nuevos apaciguamientos para una inquietud siempre renovada. Pero el apaciguamiento morirá antes que la inquietud.

He dicho (en la segunda parte): «El no-saber comunica el éxtasis.» Afirmación gratuita y decepcionante. Está fundada en la experiencia —si se la vive... Si no, permanece en suspenso.

Del éxtasis es fácil decir que no puede hablarse. Hay en él un elemento irreductible, que se mantiene «inefable», pero el éxtasis, en eso, no difiere de otras formas: de él tanto —o más— que de la risa, del amor físico —*o de las cosas*— puedo tener y comunicar el conocimiento preciso; la dificultad estriba, empero, en que,

siendo menos comúnmente experimentado que la risa o las cosas, lo que digo de él puede resultar familiar y fácilmente reconocible.

El no-saber comunica el éxtasis —pero solamente si la posibilidad (el movimiento) del éxtasis pertenecía ya, en algún grado, a quien se despoja del saber. (La restricción es tanto más válida cuando desde un comienzo he aspirado al punto extremo de lo posible, y no hay posibilidad humana a la que no me sienta obligado, en estas condiciones, a recurrir.) El movimiento anterior al éxtasis del no-saber es el éxtasis ante un objeto (sea éste el punto puro —como lo quiere la renuncia a las creencias dogmáticas, o alguna imagen conmovedora). Si este éxtasis ante el objeto es primeramente dado (como una posibilidad) y si suprimo, después, el objeto —como el «rechazo» hace, fatalmente— si por esta razón penetro en la angustia —en el horror, en la noche del no-saber— el éxtasis está próximo y, cuando llega, me abismo más lejos que todo lo imaginable. Si yo hubiera ignorado el éxtasis ante el objeto, no habría alcanzado el éxtasis en la noche. Pero *iniciado* como yo lo estaba al objeto —y mi iniciación representaba la penetración más honda de lo posible— no podía por menos de encontrar el éxtasis más profundo en la noche. A partir de entonces, la noche, el no-saber, será en cada ocasión el camino del éxtasis en que me perderé.

Decía antes respecto a la posición del punto que, a partir de ella, el espíritu es un ojo. La experiencia tiene a partir de entonces un marco óptico, en tanto que en ella se distingue un objeto percibido de un sujeto que percibe, como un espectáculo es diferente de un espejo. El aparato de la visión (el aparato físico) ocupa, por otro lado, en ese caso el mayor espacio. Es un espectador, son ojos los que buscan el punto, o, al menos, en esta operación, la existencia espectadora se condensa en los ojos. Este carácter no cesa si la noche cae. Lo que se halla entonces en la oscuridad profunda es un áspero deseo de ver cuando, ante ese deseo, todo se hurta.

Pero el deseo de la existencia así disipada en la noche recae en un objeto de éxtasis. El espectáculo deseado, el objeto, en espera del cual la pasión se exorbita, es aquello por lo cual «muero porque no muero». Este objeto se desvanece y la noche se presenta: la angustia me ata, me reseca, pero ¿y esa noche que substituye al objeto y ahora es lo único que responde a mi espera? Repentinamente lo sé, lo adivino sin gritos, ¡no es a un objeto, sino a ELLA a quien esperaba! Si no hubiera buscado el objeto, nunca la habría encontrado. Fue preciso que el objeto contempla-

do hiciese de mí este espejo sediento de fulgor en que me he convertido para que la noche se ofreciera finalmente a mi sed. Si yo no hubiese ido hacia ELLA como los ojos van hacia el objeto de su amor, si la espera de una pasión no la hubiese buscado, ELLA no sería más que la ausencia de la luz. Mientras que mi mirada exhorbitada LA encuentra, se abisma en ELLA, y no solamente el objeto amado hasta el furor no es echado de menos, sino que poco falta para que olvide —desconozca y envilezca ese objeto sin el cual, sin embargo, mi mirada no habría podido «exorbitarse», descubrir la noche.

Al contemplar la noche, no veo nada, no amo nada. Permanezco inmóvil, fijo, absorbido en ELLA. Puedo imaginarme un paisaje de terror, sublime, la tierra abierta como un volcán, el cielo lleno de fuego, o cualquier otra visión que pudiese «encantar» al entendimiento; por bella y conmovedora que sea, la noche supera esa posibilidad limitada y, sin embargo, ELLA no es nada, no hay nada de sensible en ELLA, ni siquiera al final de la oscuridad. En ELLA todo se desvanece, pero, exorbitado, atravieso una profundidad vacía y la profundidad vacía me atraviesa a mí. En ELLA me comunico con lo «desconocido» opuesto al *ipse* que soy; llego a ser *ipse*, desconocido para mí mismo, dos términos se confunden en un mismo desgarramiento, apenas diferente de un vacío —no pudiendo distinguirse de él por nada que yo advierta—, más diferente, empero, que el mundo de mil colores.

Reanudación y final del relato

Lo que yo quisiera:
—es Venus por completo a su presa aferrada...

pero más adelante:
...llegando ya hasta mi corazón el veneno
En ese corazón que expira lanza un frío desconocido
....
Y la muerte, robando la claridad a mis ojos...

«Quise —dije antes— en primer lugar pasar de una contemplación que retraía el objeto a mí mismo (como es habitual cuando gozamos de un paisaje) a la visión de ese objeto en el cual me pierdo otras veces, al que llamo lo 'desconocido' y que no es distinto de la nada por nada que el discurso pueda enunciar.» En esta frase en la que se detiene el discurso interrumpido, daba a la noche el nombre de objeto, pero poco importa. Entre tanto,

he mostrado el camino que va generalmente del estado común, en el que conocemos el mundo, a lo «desconocido». Pero el día de la experiencia a medias fallida que he contado, me agotaba en vano en mi esfuerzo por volver a encontrar el acceso a ese vacío. Al cabo de un largo tiempo, no pasó más que esto: percibí la posesión de un fluir de la existencia en mí y ante mí, como si ocurriese encerrada por dos ramas que se cruzan (como los tentáculos de mi avaricia). Finalmente, como si las ramas se cruzasen más, los flujos que *yo dirigía* escaparon más de ella, en la prolongación de la cruz de San Andrés que se formaba. En ese momento, esos flujos se perdieron en una corriente viva y libre, y esa corriente huía ante mí súbitamente liberada de un abrazo avaro y yo permanecía agitado, en suspenso, sin aliento. Esta escapatoria estaba huera de contenido intelectual y, tan sólo hoy, imagino que respondía a la posición del «punto», pero el deslizamiento de mí mismo en el «punto» y la confusión precipitada eran más vivos; y, aún más que ante el «punto», permanecía sin aliento por lo que tenía de inaprehensible. Abro aquí este paréntesis para completar, si puedo, lo que he dicho precedentemente: en tanto que ese deslizamiento era inaprehensible, era cautivador; estaba en el último grado de la tensión. Hasta tal punto que ahora veo lo que hay siempre en el «punto», al menos lo que siempre comienza en él: una fuga desordenada, frenética, hacia la noche, pero en ese momento que apenas duró, el movimiento de huida era tan rápido que la posesión del «punto», que le limita habitualmente, era desde un comienzo superada, de suerte que, sin transición, fui de un abrazo celoso a la desposesión completa. Y esta palabra de desposesión es tan cierta que en poco tiempo me encontré vacío, intentando aprehender en vano lo inaprehensible que acaba decididamente de escapárseme, entonces me sentí idiota.

Me encontré en un estado comparable al de un hombre enfurecido contra una mujer amada por él y que, de repente, ve cómo un azar le priva de toda salida: por ejemplo, la llegada de un visitante. El visitante era directamente el estupor, no menos difícil de expulsar pero tanto más insoportable por encontrarse en ese momento en juego el deseo de lo inaprehensible. Hubiera podido quedarme ahí, descorazonarme, pero también esta solución fue impracticable: como una víctima de la rabia, estaba yo excitado y no podía relajarme. Diciéndome con razón que era vano buscar lo que acababa de escapárseme, abandoné el campo a la intensa oleada de movimientos interiores que había suscitado tan a la ligera. Y fatigado, como quien se duerme, me resigné a sufrir la ley que creía la de esos *movimientos*: pensé que una posesión voluptuosa era la única medida de sus recursos.

Estos fluidos tienen en nosotros una plasticidad asombrosa. Basta imaginar, y la forma soñada toma vagamente cuerpo. De este modo, hace ya años, cuando esos fluidos eran aún difusos en mí, sin objeto, me había sentido transformar, en la oscuridad de mi habitación, en un árbol e incluso en un árbol por el rayo: mis brazos se habían elevado poco a poco y su movimiento se entrelazó como el de fuertes ramas rotas casi a ras del tronco. Por otra parte, esas locuras son posibles merced a la indiferencia que se tiene por ellas. Si me hubiera hecho este proyecto: convertirme en árbol, habría fracasado. Me había convertido en árbol como quien sueña, sin más consecuencia, pero yo estaba despierto, gozaba de no ser yo mismo, de ser diferente, de deslizarme. Si hoy dispongo de tales fluidos interiores, ya no pueden cambiarme, sino que se convierten en un objeto distinto de mí. Cuando, cansado, me dije que sólo una posesión voluptuosa se abría ante mí, evoqué oscuramente una presencia que formaron la dulzura, la desnudez, la noche de los senos: de inmediato, esta dulzura, esta desnudez, esta noche tibia se reunieron, hechas de la oleada lechosa que emanaba de mí. Largamente mi ternura se abrevó en esta pura encarnación del pecado. Después se cansó. La figura que siguió a la de la feminidad fue «divina», la componía una majestad interiormente violenta, dejándome el recuerdo de un cielo sombrío donde se enfurece la vacía plenitud del viento. Esta nueva figura seguía siendo aprehensible: abracé ese vacío y su fragor. sólo transido por ella, experimenté su presencia: pero me pertenecía por entero, ya que era cosa mía. Y no pudiendo más que gozar tiernamente de ella, finalmente me rebelé.

La comedia duró, no podía librarme de ella, por lo grande que era mi inquietud. Tenía sed de otra cosa y sufría por mi empecinamiento. Sucedía, a veces, que la fatiga física me detenía, y como yo estaba desde hace varias semanas enfermo y, por obra de los médicos, no disponía más que de un pulmón, debía tumbarme de vez en cuando, esforzándome por olvidar, o al menos por recuperar el aliento.

La desesperación, la impaciencia, el horror de mí mismo, mientras yo intentaba ora volver a encontrar el camino perdido del éxtasis, ora acabar, decididamente, acostarme, dormir, a la larga me liberaron. Repentinamente, estando en pie, fui cogido por entero. Como antaño me había convertido en un árbol, pero el árbol era todavía yo mismo --y en lo que me transformé no difería menos que uno de los «objetos» que acababa de poseer – me transformé en llama. Pero digo «llama» solamente por compara-

ción. Cuando me convertí en árbol, tenía, clara y distinta, una idea de vegetal leñoso. Por el contrario, la nueva transformación no respondía a nada que pudiera evocarse de *antemano*. La parte superior de mi cuerpo —por encima del plexo solar— había desaparecido o al menos no daba lugar a sensaciones aislables. Sólo las piernas que me tenían en pie, sujetando aquello en lo que me había transformado al suelo, guardaban un lazo con lo que yo había sido: el resto era surtidor inflamado, *excedente,* libre incluso de su propia convulsión. Un carácter de danza y de ligereza desagregada (como hecha de mil futilidades distraídas y de mil locas risas de la vida) situaba esta llama «fuera de mí». Y como en un baile todo se mezcla, no había nada que no viniese aquí a consumirse. Me había precipitado en ese fuego: no quedada de mí más que ese fuego. Todo entero, el fuego mismo era chorro fuera de mí.

Al día siguiente escribí sobre esta llama: «No se conoce a sí misma, está absorbida en su propio desconocido; en ese desconocido se pierde, se aniquila. Sin esta sed de no-saber, cesaría de inmediato. La llama es Dios, pero abismado en la negación de sí mismo.»

Puede que estas primeras frases den más cuenta de la llama, de la absorción silenciosa, del deslizamiento hacia lo otro. Lo que he podido decir después sigue siendo exacto, pero obstaculizado por la exactitud. Y si ahora, una vez acabado el relato, vuelvo sobre mí mismo, me siento triste como pasa cuando, ardiendo, adivinamos en nosotros mismos lo que no ha sido aún consumido y no podrá serlo, pues no tiene la medida del fuego. Todavía tengo poca preocupación de mí mismo, de la imposible araña, aún no aplastada, que yo soy, tan mal oculta en las redes de su tela. Pese a sí misma, la araña, acurrucada en el fondo, es el horror hecho ser, hasta tal punto que, siendo la noche, irradia, sin embargo, como un sol.

Al sentimiento de una imborrable vergüenza se añade el de tener poca fuerza. Puedo imaginarme reparando con una conversación la oscuridad de mi libro. Puedo decirme incluso que ese remedio es el único, que si las verdades descienden en la complejidad de las vidas humanas, nada puede hacer que sean dadas de una sola vez claramente, por grande que sea la claridad en quien se obstina en decirlas. Pero debo recordar que un diálogo es miserable, reduciendo sus objetos a la pobreza del discurso aún más que un libro. ¿Cómo no me he de sentir agotado, sabiendo

de esa claridad deseada que la invoco en espera de la oscuridad de la que tengo sed, de la que el hombre tiene una red agónica —aunque sus ojos la huyan —como huyen el fulgor del sol?

V

LA FORTUNA

«¡Oh, desdicha de todos los que dan! ¡Ensombrecimiento de mi sol! ¡Oh, deseo del deseo! ¡Oh, hambre que me devora en el seno de la saciedad!»

(ZARATUSTRA, *El canto de la noche)*

Lo que uno no advierte habitualmente al hablar: que el discurso, incluso negando su propio valor, no supone solamente a quien habla, sino también a quien lo escucha... No encuentro en mí mismo nada que sea más propiedad de mi prójimo que yo mismo. Y ese movimiento de mi pensamiento que me huye no sólo no puedo evitarlo, sino que no hay instante tan secreto que en él no me anime. Así hablo, todo en mí se da a otros.

Pero sabiendo esto, no olvidándolo, la necesidad que padezco de darme me desazona. Puedo saber que soy un punto, una ola perdida entre otras olas, risa de mí mismo, de la comedia de «originalidad» a que me reduzco, pero no puedo al mismo tiempo más que decirme: estoy solo, amargo...

Y para terminar: soledad de luz, de desierto...

Espejismo de existencias penetrables en las que nada turbio surgiría más que como resaca de un fulgor, como la sangre vertida o la muerte, no soltaría veneno, baba, más que con el fin de un éxtasis más lento.

Pero en lugar de aprehender ese desbordamiento de sí mismo, un ser detiene en sí el torrente que le da a la vida y se entrega, con la esperanza de evitar la ruina, por miedo de las glorias agotadoras, a la posesión de las cosas. Y las cosas le poseen cuando él cree poseerlas.

¡Oh, desierto de las «cosas» que hablan! Horror de la existencia: el miedo de ser transforma a un hombre en tabernero.

La servidumbre, decadencia inextricable: el esclavo se libera del amo por el trabajo (el movimiento esencial de *La Fenomenología del espíritu),* pero el producto de su trabajo se convierte en su amo.

Lo que muere es la posibilidad de la fiesta, la comunicación libre de los seres, la Edad de Oro (la posibilidad de una misma embriaguez, de un mismo vértigo, de una misma voluptuosidad).

Lo que el reflujo abandona: fantoches desamparados, arrogantes, repeliéndose, odiándose, rechazándose los unos a los otros. Pretenden amarse, caen en una hipocresía beaturrona y de aquí la nostalgia de las tempestades, de los golpes de mar.

A favor de la miseria, la vida, de rechazo en rechazo, abocada a la exigencia siempre creciente —y por tanto, más lejos de la Edad de Oro (de la ausencia de recusación)—. Una vez percibida la fealdad, la belleza que rarifica el amor...

La belleza exige riqueza, pero una vez recusada a su vez la riqueza, el hombre glorioso sobrevive a la ruina acabada de sí mismo, a condición de una pérdida insensata de reposo. Como un relámpago, la suerte —fulgor entre los escombros— es la única que escapa a la avara comedia.

Para acabar, la soledad (en la que estoy) —en el límite de un sollozo que estrangula el odio de sí. El deseo de comunicar crece a medida que son rechazadas las comunicaciones fáciles, irrisorias.
La existencia llevada a su extremo, en condiciones de locura, olvidada, despreciada, perseguida. Empero, en tales condiciones de locura, se desgarra del aislamiento, se rompe como una risa demente, entregada a imposibles saturnales.

Lo más difícil: renunciando al hombre «medio» por el extremo, rechazamos una humanidad caída, apartada de la Edad de Oro, avaricia y mentira. Rechazamos juntamente lo que no es el «desierto» en el que el punto extremo tiene lugar, ¡«desierto» en donde se desenfrenan las saturnales del solitario!..., el ser es ahí punto u ola, pero es, según parece, el único punto, la única ola; en nada el solitario se ha separado del «otro», pero el otro no está con él.

¿Y si el otro estuviese con él?
¿El desierto, en algún aspecto, estaría menos vacío? ¿La orgía sería menos «desolada»?

¡Así hablo, todo en mí se da a otros!...

VI

NIETZSCHE

Sobre un sacrificio en el que todo es víctima

Mientras yo escribía, sobrevino el hastío. El relato comenzado permanecía, bajo mis ojos, ennegrecido de tachaduras, ávido de tinta. Pero haberlo concebido me bastaba. Estaba desconcertado por tener que acabarlo, sin esperar nada de ello.

Recordando las *Poesías* de Lautreamont se me ocurrió invertir los términos del *Pater*. Como una *historia seguida* imagino este diálogo:

Duermo. Aunque mudo, Dios se dirige a mí, insinuante, como en el amor, en voz baja:

—Oh, padre mío, que estás en la tierra, el mal que hay en ti me libera. Soy la tentación de la que eres la caída. Insúltame como insulto a los que me aman. El pan de la amargura, dámelo hoy. Mi voluntad está ausente tanto en los cielos como en la tierra. La impotencia me ata. Mi nombre es insípido.

Vacilando, turbado, respondí:

—Así sea.

«*Con respecto a Dios es con quien menos probabilidades se tiene: ¡no se le concede el* derecho *a pecar!*»

(*Más allá del bien y del mal,* 65 bis.)

Me remito a Dios para negarse a sí mismo, execrarse, arrojar lo que él osa, lo que es, en la ausencia, en la muerte. Cuando soy Dios, lo niego hasta el fondo de la negación. Si no soy más que yo, lo ignoro. En la medida en que subsiste en mí el conocimiento claro, le nombro sin conocerlo: le ignoro. Intento conocerlo: de inmediato heme aquí no-saber, heme aquí Dios, ignorancia desconocida, incognoscible.

«Hay una gran escala de crueldad religiosa, con muchos escalones, pero tres de esos escalones son los más importantes. Antes se sacrificaban hombres a su dios, puede justamente que los más amados. Así sucedió en todas las ofrendas de primicias, en todas las religiones prehistóricas, y también en los sacrificios del emperador Tiberio en la gruta de Mithra en la isla de Capri, el más espantoso de todos los anacronismos romanos. Más tarde, en la época moral de la humanidad, se sacrificaban al dios los instintos más violentos, se le sacrificaba la propia 'naturaleza'; esta alegría festiva fulgura en la mirada cruel del asceta, del iluminado 'antinatural' Y, en definitiva, ¿qué quedaba aún por sacrificar? ¿No había que sacrificar, en último término, todo lo que consolaba, santificaba y curaba, toda esperanza, toda fe en una armonía oculta? ¿No había que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad consigo mismo, adorar la piedra, la brutalidad, la pesantez, el destino, la nada? Sacrificar Dios a la nada —este misterio paradójico de la última crueldad le ha sido reservado a nuestra generación ascendente, sabemos todos ya algo de eso.»

(*Más allá del bien y del mal,* 55.)

Creo que se sacrifican los bienes de los que se abusa (usar no es más que un abuso fundamental).

El hombre es ávido, está obligado a serlo, pero condena la avidez, que no es más que la necesidad padecida —y pone por encima de ella el don, de sí mismo o de los bienes poseídos, única cosa que da gloria—. Aunque hace de las plantas y de los animales su alimento, les reconoce su carácter sagrado, semejante a sí, tal que no se les puede destruir o consumir sin ofensa. Ante cada elemento que el hombre absorbe (para su provecho) fue experimentada la obligación de confesar el abuso que comete con ello. Cierto número de hombres entre los demás tuvo a su cargo reconocer una planta o un animal convertidos en víctimas. Esos hombres tenían con la planta o el animal relaciones sagradas, no comían de ellos, los *daban* a comer a los hombres de otro grupo. Si comían de ellos, lo hacían con una parsimonia reveladora: habían reconocido de antemano el carácter ilegítimo, grave y trágico, del consumo. ¿No es la tragedia primordial, que el hombre no pueda vivir más que a condición de destruir, de matar, de absorber?

Y no solamente plantas y animales, sino también otros hombres.

Nada puede contener el proceso humano. No habría saciedad (sino para cada hombre —la mayoría de los individuos deben

abandonar por su propia cuenta— por lo menos para el conjunto) más que si uno llega a serlo todo.

Por este camino hubo que dar un paso, pero sólo uno, para que un hombre esclavice a otros, haga de su semejante su cosa, poseída, absorbida, como lo son el animal o la planta. Pero el hecho de que el hombre llegase a ser la cosa del hombre tuvo esta repercusión: que el amo cuyo esclavo se convertía en la cosa —esto es, el soberano— se retirase de la comunión, rompiese la comunicación de los hombres entre ellos. La infracción del soberano a la regla común comenzó el aislamiento del hombre, su separación en pedazos que sólo pudieron ser reunidos primero raramente, y luego nunca.

La posesión por amos de los prisioneros a los que se podía comer o de esclavos desarmados puso al hombre mismo, como naturaleza sumisa a la apropiación (no ya indebidamente, sino tanto como el animal o la planta), entre el número de objetos que había de vez en cuando que sacrificar. Sucedió, por otra parte, que los hombres sufrían por la ausencia de comunicación que resultaba de la existencia separada de un rey. Debían ejecutar no al esclavo, sino al rey, para asegurar la vuelta a la comunión de todo el pueblo. Entre los hombres debió parecer de este modo que no podía elegirse nada más digno del cuchillo que un rey. Pero si se trataba de jefes militares, el sacrificio dejaba de ser posible (un jefe guerrero era demasiado fuerte). Se les sustituyó por reyes de guardarropía (prisioneros disfrazados, mimados antes de la muerte).

Las saturnales en las que se inmoló a esos falsos reyes permitían la vuelta temporal a la Edad de Oro. Se invertían los papeles: el amo por una vez servía al esclavo y tal hombre que encarnaba el poder del amo, de donde procedía la separación de los hombres entre sí, era ejecutado, asegurando la fusión de todos en una sola danza (e igualmente en una sola angustia y después en una sola riada hacia el placer).

Pero la apropiación por el hombre de todo recurso apropiable no se limitó exclusivamente a los organismos vivos. No hablo tanto de la explotación reciente e implacable de los recursos naturales (de una industria de la que a menudo me asombro de que se adviertan tan escasamente las desgracias —el desequilibrio— que juntamente con la prosperidad introduce), sino del espíritu del hombre en cuyo provecho la apropiación entera tiene lugar —diferente en esto del estómago, que digiere los alimentos y no se digiere jamás a sí mismo— que se ha transformado a la larga en cosa él mismo (en objeto apropiado). El espíritu del hombre ha llegado a ser su propio esclavo y, por el trabajo de autodigestión

que la operación supone, se ha consumido a sí mismo, se ha esclavizado, destruido. Engranaje entre los engranajes que ha dispuesto, hace de sí mismo un abuso cuyo efecto se le escapa —en la medida en que tal efecto es que, finalmente, nada subsista en él que no sea cosa útil—. No se libra ni siquiera Dios de ser reducido a servidumbre. Un trabajo de roedores a la larga le desmenuza, le asigna posiciones, y después, como todo es móvil, incansablemente revisado, le priva de ellas, demuestra su ausencia o su inutilidad.

Si se dice que «Dios ha muerto», unos piensan en Jesús, cuya inmolación volvió a traer la Edad de Oro (el reino de los cielos) como la de los reyes (pero sólo murió Jesús, Dios que le abandonó, sin embargo, le esperaba, le hizo sentar a su derecha); otros piensan en el abuso que acabo de evocar, que no deja subsistir ningún abuso que acabo de evocar, que no deja subsistir ningún valor —el espíritu queda reducido, según la fórmula de Descartes, al «conocimiento claro y seguro de lo que es útil para la vida». Pero que «Dios haya muerto», víctima de un sacrificio, no tiene más que un sentido profundo y difiere tanto de la alusión de un Dios en una noción del mundo clara y servil como un sacrificio humano, que santifica a la víctima, de la esclavitud que hace de ella un instrumento de trabajo.

Cada día más, comprendo nociones sacadas del ibros eruditos —como son el totemismo, el sacrificio— que comprometen en una servidumbre intelectual: puedo, cada vez menos, evocar un hecho histórico sin sentirme desazonado por el abuso que hay en hablar de ellos como de cosas dominadas o digeridas. No es que me conturbe la parte de error: es inevitable. Pero tengo menos miedo de errar, puesto que lo acepto. Soy humilde y no sin malestar despierto un pasado muerto hace largo tiempo. Los vivos, tengan la ciencia que tengan, no poseen el pasado tal como ellos lo creen: cuando creen tenerlo, se les escapa. Me doy estas excusas: mientras edificaba mi teoría, no olvidaba que lleva a un movimiento que se hurta; sólo así podía situar el sacrificio que nos incumbe.

En razón del servilismo creciente en nosotros de las formas intelectuales, nos corresponde realizar un sacrificio más profundo que los de los hombres que nos precedieron. Ya no tenemos que compensar con ofrendas el abuso que el hombre ha hecho de las especies vegetales, animales, humanas. La reducción de los mismos hombres al estado de servidumbre presenta ahora (por otra parte, desde hace largo tiempo) consecuencias en el orden político (es

bueno, en lugar de sacar consecuencias religiosas, abolir los abusos). Pero el supremo abuso exige un último sacrificio: la razón, la inteligibilidad, el suelo mismo sobre el que se asienta deben ser rechazados por el hombre, Dios debe morir en él, es el fondo del espanto, el punto extremo en el que sucumbe. *El hombre no puede encontrarse a sí mismo más que a condición de escapar incansablemente a la avaricia que le oprime.*

Digresión sobre la poesía y Marcel Proust

Si experimento el peso de que he hablado, habitualmente es a ciegas —no es nada raro—. Quiero liberarme, ya la poesía..., pero ¿la poesía en la medida de una absorción completa?

Es cietro que el efecto, aunque fuese del sacrificio de un rey, no es nunca sino poético: se ejecuta a un hombre, no se libera a ningún esclavo. Se agrava aún más el estado de las cosas, añadiendo un crimen a las servidumbres. Este fue bastante pronto el sentimiento común, el sacrificio en lugar de liberar causó horror; eran precisas otras soluciones que el cristianismo trajo. Consumado en la cruz de una vez por todas, el sacrificio fue el más negro de todos los crímenes: sólo se ha repetido en imagen. Después el cristianismo inició la liberación real de la servidumbre: puso a Dios —servidumbre consentida— en lugar del amo —servidumbre padecida.

Pero, para acabar, no podemos imaginar corrección real de abusos que siempre son en último término inevitables (lo son en primer lugar, no se puede concebir el desarrollo de la humanidad si no hubiese habido esclavitud —después, pero sólo cuando a la larga dejó de ser lo que primeramente fue, inevitable, se puso remedio, y fue debido más al envejecimiento de una institución que a un cambio voluntario). El sentido del sacrificio es mantener tolerable —viva— una vida que la avaricia necesaria encamina sin cesar hacia la muerte. No se puede suprimir la avaricia (si se intenta, se acrecienta la hipocresía). Pero si el sacrificio no es la supresión del mal, no por ello difiere menos de la poesía, en tanto que no está, habitualmente, limitado al dominio de las palabras. Si es preciso que el hombre llegue hasta su extremo, que su razón desfallezca, *que Dios muera,* ni las palabras ni sus juegos más enfermizos pueden bastar.

De la poesía, diré ahora que es, según creo, el sacrificio cuyas víctimas son las palabras. Las palabras las utilizamos, hacemos de

ellas instrumentos de actos útiles. No tendríamos nada de humano si el lenguaje en nosotros debiese ser por entero servil. No podemos tampoco prescindir de las relaciones eficaces que introducen las palabras entre los hombres y las cosas. Pero las arrancamos de esas relaciones en un delirio.

Si palabras como *caballo* o *mantequilla* entran en un poema, lo hacen despojadas de preocupaciones interesadas. Por tantas veces como esas palabras: *mantequilla, caballo* son aplicadas a fines prácticos, el uso que la poesía hace de ellas libera a la vida humana de tales fines. Cuando la granjera dice la *mantequilla* o el chico de la cuadra el *caballo,* conocen la mantequilla, el caballo. El conocimiento que tienen agota incluso en un cierto sentido la idea de conocer, pues pueden, a voluntad, hacer mantequilla o traer un caballo. La fabricación, la cría y el empleo completan e incluso fundan el conocimiento (los lazos esenciales del conocimiento son relaciones de eficacia práctica; conocer un objeto es, según Janet, saber cómo se las arregla uno para hacerlo). Pero, por el contrario, *la poesía lleva de lo conocido a lo desconocido.* Puede lo que pueden la granjera o el chico de la cuadra, presentar un caballo de mantequilla. Sitúa, de este modo, ante lo incognoscible. Sin duda, apenas he mencionado las palabras, las imágenes familiares de caballos y mantequillas se presentan, pero sólo son solicitadas para morir de inmediato. En esto es la poesía sacrificio, pero el más accesible. Pues si el uso o el abuso de las palabras, al que las operaciones de trabajo nos obligan, tienen lugar en el plano ideal, irreal del lenguaje, lo mismo sucede con el sacrificio de las palabras que es la poesía.

Si digo honradamente, ingenuamente, de lo desconocido que me rodea, del que vengo, y al que voy, que es ciertamente de tal modo que, de su noche, ni sé ni puedo saber nada, suponiendo que ese desconocido se preocupa o se enoje del sentimiento que uno tiene de él, imagino que nadie está más de acuerdo que yo con la preocupación que exige. Le imagino no con la necesidad de decirme: «Ya lo he hecho todo, ahora puedo descansar», sino como una exigencia insuperablemente grande. No puedo en modo alguno figurarme lo desconocido ocupado de mí (dije suponiendo: incluso si es cierto, es absurdo, pero en fin: no sé nada), es a mi juicio impío pensar en ello. Igualmene, en presencia de lo desconocido, es impío ser moral (es vergonzoso, como un pescador, echar cebos a lo desconocido). La moral es el freno que un hombre inserto en un orden conocido se impone (lo que conoce son las consecuencias de los actos), lo desconocido rompe el freno, entrega a las funestas consecuencias.

Sin duda, a fin de mejor derruir el conocimiento, lo he llevado más lejos que ningún otro, e igualmente la exigencia a la que me conduce el horror de la moral no es más que una hipertrofia de la moral. (Si es preciso renunciar a la salvación, sea cual fuera la forma que se le preste. La moral, ¿habrá sido sólo interesada?) Pero, ¿estaría yo donde estoy si ignorase las revueltas del más pobre laberinto? (Y, en la vida de todos los días, la lealtad, la pureza de corazón, en una palabra, las verdaderas leyes morales, no son infringidas verdaderamente más que por hombres pequeños.)

El plan de la moral es el plan del *proyecto*. Lo contrario del proyecto es el sacrificio. El sacrificio cae en las formas del proyecto, pero sólo en apariencia (o en la medlida de su decadencia). Un rito es la adivinación de una necesidad oculta (que permanece por siempre oscura). Y, en tanto que lo único que cuenta en el proyecto es el resultado, en el sacrificio es el acto mismo lo que concentra en sí el valor. Nada en el sacrificio se aplaza para más tarde, tiene el poder de comprometerlo todo en el instante en que tiene lugar, de determinarlo todo, de hacerlo todo presente. El instante crucial es el de la muerte, empero desde que la acción comienza todo está comprometido, todo está presente..

El sacrificio es inmoral, la poesía es inmoral [14].

Y esto más: en el deseo de un inacesible desconocido que a todo precio debemos situar fuera de nuestro alcance, llego a este febril rechazo de la poesía —en el que, según creo, me rechazaría a mí mismo junto con los otros—. Pero de la poesía no he alegado en primer término más que una forma estrecha —el simple holocausto de las palabras—. Le daré ahora un horizonte más vasto y más vago: el de esas *Mil y una noches* modernas que son los libros de Marcel Proust.

No tengo más que un interés fatigado por las filosofías del tiempo —que dan aparentes respuestas bajo forma de análisis del tiempo—. Encuentro más ingenuo decir: en la medida en que las cosas ilusoriamente conocidas son empero presas indefensas del tiempo, son devueltas a la oscuridad de lo desconocido. No sólo el tiempo las altera, las aniquila (en rigor, el conocimiento podría seguirlas un poco en tales alteraciones), sino que el mal que es

---

[14] Esto es tan poco paradójico que el sacrificio de la misa es en su esencia el mayor de todos los crímenes. Los hindúes y los griegos antiguos conocían la profunda inmoralidad del sacrificio.

en ellas el tiempo, que las domina desde arriba, las rompe, las niega, es lo incognoscible mismo que, a cada sucesión de instantes, se abre en ellas, como se abre en nosotros que lo viviríamos si no nos esforzásemos en rehuirle con apariencias de conocimiento. Y en tanto que la obra de Proust es un esfuerzo por atar el tiempo, por conocerlo —en otras palabras, que no es, según el deseo de su autor, poesía— me siento lejos de ella.

Pero Proust escribe del amor que es «el tiempo hecho sensible al corazón» y el amor que vive, sin embargo, no es más que un suplicio, una añagaza, en la que lo que ama escapa inacabablemente a su abrazo.

De Albertina, que quizá fue Alberto, Proust llegó a decir que era «como una gran diosa del Tiempo» (*La Prisonnière,* II, 250); lo que quería decir es, me parece, que se le mantuvo, pese a sus esfuerzos, inaccesible, desconocida, que iba a escapársele. A toda costa, empero, quería él encerrala, poseerla, «conocerla», y decir que quería es poco: hasta tal punto el deseo era fuerte, extenuante, que se transformó en causa de la pérdida. Una vez satisfecho, el deseo moría: en cuanto ella dejaba de ser lo desconocido, Proust dejaba de estar sediento de conocer, dejaba de amar. El amor volvía con la sospecha de una mentira, por la que Albertina se hurtaba al conocimiento, a la voluntad de posesión. Y la definitiva desdicha del amor —cuando no lo es del amor, sino de la posesión— cree Proust captarla cuando escribe: «La imagen que yo buscaba, en la que me reposaba, contra la que hubiera querido morir, no era Albertina llevando una vida desconocida, sino una Albertina tan conocida por mí como fuese posible (y por eso este amor no podía ser duradero más que siendo desdichado, pues, por definición, no contentaba la necesidad de misterio), era una Albertina que no reflejaba un mundo lejano, que no deseaba nada más —había instantes en los que, efectivamente, así lo parecía— que estar conmigo, semejante en todo a mí, una Albertina imagen de lo que precisamente era mío y no de lo desconocido» (*La Prisonnière,* I, 100). Pero el agotador esfuerzo se reveló vano: «...esta belleza que, pensando en los años sucesivos en que yo había conocido a Albertine, sea en la plaza de Balbec, sea en París, le había encontrado desde poco antes y que consistía en que mi amiga se desarrollaba sobre tantos planos y contenía tantos días transcurridos, esta belleza tenía para mí algo desgarrador. Entonces, bajo ese rostro sonrosado, sentía abrirse como un abismo el inexhaustible espacio de las tardes en que yo no había conocido a Albertine. Podía sentar a Albertine sobre mis rodillas, tomar su cabeza en mis manos; podía acariciarla, pasar largamente mis manos sobre ella, pero como si hubiera manejado una piedra que

encierra el salitre de los océanos inmemoriales o el rayo de una estrella, yo sentía que tocaba el envoltorio cerrado de un ser que, por su interior, accede a lo infinito. Cuánto sufría yo de esta posición a que nos reduce el olvido de la naturaleza que, al instituir la división de los cuerpos, no ha pensado en hacer posible la interpenetración de las almas (pues si su cuerpo estaba en poder del mío, su pensamiento escapaba a los amarres de mi pensamiento). Y yo me daba cuenta de que Albertine no era ni siquiera para mí la maravillosa cautiva con la que creí haber enriquecido mi morada, ocultando a la vez tan perfectamente su presencia incluso a los que venían a verme y no la sospechaban, al final del pasillo, en la habitación vecina, como ese personaje del que todo el mundo ignoraba que tenía encerrado en una botella la princesa de China; invitándome de una forma apremiante, cruel y sin escape a la búsqueda del pasado, era más bien como una gran Diosa del Tiempo» (*La Prisonnière,* II, 250). La joven en este juego no es acaso lo que la avidez del hombre, desde tiempo inmemorial, debía aprehender, los celos, la vía estrecha que no lleva a fin de cuentas más que a lo desconocido.

Hay otras vías que llevan al mismo punto; lo desconocido que en definitiva la vida revela, que el mundo es, en todo momento se encarna en algún objeto nuevo. En cada uno de ellos es precisamente la parte de lo desconocido lo que les da el poder de seducir. Pero lo desconocido (la seducción) se escapa si quiere poseer, si intento conocer el objeto: cuando, por el contrario, Proust nunca se cansó de querer usar y abusar de los objetos que la vida propone. Tan esto es así, que del amor no conoció más que los celos imposibles y no la comunicación en que se ablanda el sentimiento de sí, donde en el exceso del deseo nos entregamos. Si la verdad que una mujer propone a quien la ama es lo desconocido (lo inaccesible), él no puede ni conocerla ni alcanzarla, pero ella puede romperle: cuando se rompe, ¿en qué otra cosa se transforma, mas que en lo que dormía en él de desconocido e inaccesible? Pero, de tal juego, ni el amante ni la amante podrán nunca captar nada, ni fijarlo, ni hacerlo durar a voluntad. Lo que se comuica (lo que es penetrado en cada uno de ellos por el otro) es la parte ciega que no se conoce ni conoce. Y, sin duda, no hay amantes a los que no se halle atareado, encarnizados, en matar el amor, intentando limitarlo, apropiárselo, ponerle muros. Pero raramente la obsesión de poseer, de conocer, descompone hasta el grado que Proust describió en *La Prisonnière,* raramente se une a tanta lucidez corrosiva.

La lucidez que le desgarraba ante el ser amado debió, empero, faltarle cuando, con una angustia igualmente grande, creyó aprehender, captar para siempre las «impresiones» fugitivas: ¿acaso no dice haber aprehendido lo inaprehensible?

«Tantas veces —dice— en el curso de mi vida, la realidad me había decepcionado porque, en el momento en que la percibía, mi imaginación, que era mi único órgano para gozar de la belleza, no podía aplicarse a ella en virtud de la ley inevitable que quiere que no se pueda imaginar más que lo que está ausente. Y he aquí que repentinamente el efecto de esta dura ley se había encontrado neutralizado, suspendido, por un expediente maravilloso de la naturaleza, que había hecho espejear una sensación —ruido del tenedor y del martillo, idéntica desigualdad en el pavimento— simultáneamente en el pasado, lo que permitía a mi imaginación gustarla, y en el presente, en el que se daba la conmoción efectiva de mis sentidos por el ruido, el contacto había añadido a los sueños de la imaginación aquello de lo que habitualmente carecen, la idea de existencia —y gracias a este subterfugio había permitido a mi ser obtener, aislar, inmovilizar durante un relámpago de tiempo— lo que nunca aprehende: un poco de tiempo en estado puro» (*Le Temps retrouvé,* II, 15).

Imagino que la avidez de pronunciado goce de Marcel Proust se unía al hecho de que no podía gozar de un objeto más que teniendo su posesión asegurada. Pero esos momentos de intensa comunicación que tenemos con lo que nos rodea —ya se trate de una hilera de árboles o de una sala soleada— son en sí mismos inaprehensibles. No gozamos de ellos más que en la medida en que nos *comunicamos,* en que estamos perdidos, desprevenidos. Si dejamos de estar perdidos, si nuestra atención se concentra, dejamos por ello mismo de *comunicarnos.* Intentamos comprender, captar de placer: se nos escapa.

La dificultad (que he intentado mostrar en la introducción) consiste principalmente en que, al querer cogerlo, sólo nos queda en la mano el objeto desnudo, sin la impresión que le acompañaba. El desprendimiento intenso de vida que se había hecho, como en el amor, yendo hacia el objeto, perdiéndose en él, se nos escapa, porque para aprehenderlo, nuestra atención se vuelve naturalmente hacia el objeto, no hacia nosotros mismos. Como es lo más a menudo discursivo, su proceso es reductible a enhebramientos de palabras, y el discurso, las palabras que nos permiten alcanzar fácilmente los objetos, alcanzan mal los estados interiores, que se mantienen chocantemente incognoscibles para nosotros.

De estos estados tenemos conciencia, pero de forma fugitiva, y querer detenernos en ellos, hacerlos entrar en el campo de la atención, es en un primer movimiento querer conocerlos y ¡no tomamos conciencia de ellos más que en la medida en que se debilita en nosotros la manía discursiva de conocer! Incluso animados de buena voluntad, nada podemos hacer y queriendo dirigir la atención hacia el interior, se desliza empero hacia el objeto. No salimos de este callejón más que a partir de estados que proceden de objetos poco aprehensibles (el silencio, el aliento). La memoria —sobre todo la no voluntaria, no expresamente suscitada— desempeñó, para traer la atención de Proust a su interior, un papel semejante al de la respiración en esa atención suspendida que un monje de la India se presta a sí mismo.

Si la impresión no es actual y resurge en la memoria —o, si se quiere, en la imaginación— es la misma comunicación, la misma pérdida de sí, el mismo estado interior que la primera vez. Pero ese estado podemos captarlo, detenerlo un instante, pues ha llegado a ser «objeto» en la memoria. Podemos conocerle —o, al menos, reconocerle— y por tanto poseerlo, sin alterarlo.

Esta felicidad de las reminiscencias que se opone al inaprehensible vacío de las primeras impresiones me parece dependiente del carácter del autor. Proust se imaginó descubriendo una forma de salida: pero la salida que valió para él no tuvo sentido, según creo, para ningún otro. Depende en cualquier caso de esto: que el *reconocimiento,* que no es discursivo —y no destruye nada— daba a la voluntad de posesión de Proust un apaciguamiento suficiente, análogo al del *conocimiento,* que, éste sí, es discursivo y destruye.

Esta oposición entre conocimiento y reconocimiento es, por otra parte, la de la inteligencia y la memoria. Y si la una se abre al porvenir, aun cuando el objeto de su análisis haya pasado, si la inteligencia no es nada más que la facultad de proyecto, y por ende la negación del tiempo; y la otra consiste en la unión del pasado y del presente, la memoria es para nosotros el tiempo mismo. Lo que debo indicar, sin embargo, es que perezosamente Proust no conoció la oposición más que a medias, pues apenas dice que el «expediente maravilloso» de la memoria ha permitido a su ser «obtener, aislar, inmovilizar —durante un relámpago de tiempo— lo que nunca aprehende: un poco de tiempo en estado puro», cuando añade: «El ser que había renacido en mí cuando con tal estremecimiento de felicidad había escuchado el ruido común a la cuchara que roza el plato y al martillo que golpea en la rueda, a la desigualdad de los pasos en el pavimento del patio

de Guermantes y del baptisterio de Saint-Marc, ese ser no se alimenta más que de la esencia de las cosas, en ella solamente encuentra su subsistencia y sus delicias. Languidece en la observación del presente en el que los sentidos no pueden proporcionársela, en la consideración de un pasado que la inteligencia le reseca, en la espera de un futuro que la voluntad construye con fragmentos del presente y del pasado, a los que quita aún realidad, no conservando de ellos más que lo que conviene al fin utilitario, estrechamente humano, que les asigna. Pero si un ruido, o un olor, ya oído y respirado antaño, lo son de nuevo, juntamente en el presente y en el pasado, reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos, de inmediato la esencia permanente y habitualmente oculta de las cosas se ve libre y nuestro auténtico yo que, a veces desde hace mucho tiempo, parecía muerto, pero que no lo está de ningún modo, se despierta, se anima al recibir el celeste alimento que le proporcionan. Un minuto liberado del orden del tiempo ha recreado en nosotros, para que lo experimente, al hombre liberado del orden del tiempo. Y éste se comprende que se sienta confiado en su alegría, se comprende que la palabra muerte no tenga sentido para él: situado fuera del tiempo, ¿qué podría temer del porvenir?» (*Le Temps retrouvé,* II, 15-16). De este modo, el «tiempo en estado puro» está, en la página siguiente, «liberado del orden del tiempo». Tal es el espejismo de la memoria que hace que lo desconocido insondable del tiempo —que, profundamente, confiesa— se confunda en ella con su contrario, el conocimiento, por el que tenemos a veces la ilusión de escapar al tiempo, de acceder a lo eterno. La memoria está habitualmente unida a la facultad de proyecto, a la inteligencia, que no opera nunca sin ella, pero el recuerdo evocado por el ruido, el contacto, era memoria pura, libre de todo proyecto. Esta pura memoria en que se inscribe nuestro «verdadero yo», *ipse,* diferente del «yo» del proyecto, no libera ninguna «esencia permanente y habitualmente oculta en las cosas», sino la comunicación, estado en el que nos vemos arrojados cuando, extirpados de lo conocido, no captamos ya de las cosas más que ese desconocido que se hurta habitualmente en ellas.

Lo conocido —ideal, liberado del tiempo— está tan lejos de pertenecer a los momentos de felicidad que con respecto a una frase del *Septuor* de Vinteuil (que se sitúa cerca de otra de la que dice: «Esta frase era lo que habría podido mejor caracterizar —como cortando con todo el resto de mi vida, con el mundo visible— esas impresiones que, a intervalos alejados, encontraba yo en mi vida como puntos de referencia, como estímulos para la

construcción de una vida verdadera: la impresión sentida ante los campanarios de Martinville, ante una hilera de árboles cerca de Balbec...») dice lo siguiente: «La vi pasar repentinamente hasta cinco o seis veces, sin poder percibir su rostro, pero tan acariciante, tan diferente... de lo que ninguna mujer me había hecho desear jamás, que esa frase, que me ofrecía, con una voz tan dulce, una dicha que hubiera valido la pena realmente obtener, es quizá —esa criatura invisible cuyo lenguaje no conocía y a la que comprendía tan bien— la única Desconocida que me ha sido dado nunca encontrar» (*La Prisonnière,* II, 78). Lo que una mujer tenía de deseable, lo dice él de veinte maneras diferentes, era, a ojos de Proust, la parte de desconocido en ella (si la cosa hubiera sido posible, gozarle hubiera sido extraer de ella «como la raíz cuadrada de lo desconocido en ella»). Pero siempre el conocimiento mataba el deseo, destruyendo lo desconocido (que «no resistía a menudo ni una simple presentación»). En el dominio de las «impresiones», al menos, el conocimiento no podía reducir nada ni disolver nada. Y lo desconocido constituía su atractivo, como el de los seres deseables. Una frase de un *septuor,* un rayo de sol de verano escamotean a la voluntad de saber un secreto que ninguna reminiscencia hará penetrable jamás.

Pero en la «impresión» traída de nuevo a la memoria, como en la imagen poética, perdura un equívoco consistente en la posibilidad de captar lo que por esencia se escapa. En el debate que sostienen, oponiéndose, la voluntad de tomar y la de perder —el deseo de comunicarse y su contrario, el de apropiarse— la poesía está al mismo nivel que los estados de «consolación», las visiones y las palabras de los místicos. Las «consolaciones» traducen un elemento inaccesible (imposible) en formas, en rigor, familiares. En las «consolaciones», el alma devota que goza de lo divino, lo posee. Aunque lance gritos o se extasíe, aún no tiene la lengua cortada, no ha alcanzado el fondo, el vacío oscuro. Las imágenes de la poesía más interior —y más perdedora—, las «impresiones» de las que Proust ha podido decir «hasta tal punto que me había quedado en éxtasis en el pavimiento desigual...», o «si el lugar actual no hubiera vencido de inmediato, creo que habría perdido el conocimiento...», o «fuerzan nuestra voluntad... a tropezar... en el aturdimiento de una incertidumbre semejante a la que se experimenta a veces ante una visión imborrable, en el momento de dormirse...» —las imágenes poéticas o las «impresiones» conservan, incluso cuando lo desbordan, un sentimiento de propiedad, la persistencia de un «yo» que lo refiere todo a él.

La parte inaccesible en las «impresiones» —la especie de hambre insaciable que las precede— destaca mejor en las páginas de la *A l'ombre des jeunes filles en fleur* (II, 18-21) que en los comentarios de *Le Temps retrouvé:*

«Repentinamente me sentí lleno de esa felicidad profunda que no había sentido a menudo desde Combray, una felicidad análoga a la que me habían dado, entre otras cosas, los campanarios de Martinville. Pero esta vez quedó incompleta. Acababa yo de percibir, a un lado del sendero que seguíamos, tres árboles que debían servir de entrada a una avenida cubierta y formaban un dibujo que yo no veía por primera vez, no podía llegar a reconocer el lugar del que estaban como despegados, pero sentía que antaño me había sido familiar; de suerte que, al tropezar mi espíritu entre algún año lejano y el momento presente, los alrededores de Balbec vacilaron y me pregunté si todo este paseo no sería una ficción y Balbec un sitio al que yo nunca había ido más que con la imaginación, Mme. de Villeparisis un personaje de novela y los tres viejos árboles la realidad que uno descubre levantando los ojos del libro que se está leyendo y que os describe un medio en el cual había acabado uno por creerse efectivamente transportado.

«Yo miraba los tres árboles, los veía bien, pero mi espíritu sentía que recubrían algo que no estaba a su alcance, como esos objetos situados demasiado lejos, de los que nuestros dedos estirados al extremo del brazo tenso rozan tan sólo por un instante el exterior sin llegar a coger nada. Entonces uno descansa un momento antes de volver a tender el brazo hacia adelante con un impulso más fuerte y tratar de alcanzar más lejos. Pero para que mi espíritu pudiera así recogerse y tomar impulso, me hubiera hecho falta estar solo. Cuánto hubiera deseado apartarme. como hacía en los paseos por Guermantes cuando me aislaba a mis padres. Me parecía incluso que hubiera debido hacerlo. Reconocía ese tipo de placer que requiere, es cierto, un cierto trabajo del pensamiento sobre sí mismo, pero al lado del cual los prestigios de la desidia que os hace renunciar a él parecen muy mediocres. Ese placer cuyo objeto sólo estaba presentido, que debía crear yo mismo, no lo experimentaba más que raras veces, pero en cada una de ellas me parecía que las cosas que habían pasado en el intervalo no tenían apenas importancia y que aferrándome a su sola realidad podría comenzar finalmente una verdadera vida. Puse durante un instante mi mano ante mis ojos para poder cerrarlos sin que Mme. de Villeparisis lo advirtiese. Permanecí sin pensar en nada, y después, desde mi pensamiento recogido, revitalizado con más fuerza, salté hacia adelante en dirección a los árboles, o, más bien, en esa dirección interior al extremo de la cual yo los

veía en mí mismo. Sentí de nuevo tras ellos el mismo objeto conocido, pero vago, y que no pude acercar de nuevo a mí. Sin embargo, veía acercarse a los tres a medida que el coche avanzaba. ¿Dónde los habría visto yo antes? No había ningún otro lugar en los alrededores de Combray en donde se abriese una alameda como aquélla. Tampoco había sitio para el lugar que me recordaban en el campo alemán donde yo había ido un año con mi abuela a tomar las aguas. ¿Sería preciso creer que venían de años tan lejanos en mi vida que el paisaje que les rodeaba había sido completamente abolido en mi memoria y que como esas páginas que uno se siente repentinamente emocionado al encontrar en una obra que suponíamos no haber leído jamás, sólo ellos flotaban del libro olvidado de mi infancia? ¿Pertenecerían, por el contrario, a esos paisajes de sueño, siempre los mismos, al menos para mí, cuyo aspecto extraño no era más que la objetivación en el sueño del esfuerzo que hacía durante la vigilia, sea para alcanzar el misterio en un lugar tras cuya apariencia yo lo presentía, como me había ocurrido tan a menudo en Guermantes, sea para intentar reintroducirlo en un lugar que había deseado conocer y que el día que lo conocí me pareció completamente superficial, como Balbec? ¿No eran más que una imagen completamente nueva, desprendida de un sueño de la noche precedente, pero ya tan borrada que me parecía provenir de mucho más atrás? ¿O bien no los habría visto nunca y ocultaban tras ellos, como tales árboles, o tal macizo de hierbas que yo había visto en Guermantes un sentido tan oscuro, tan difícil de captar como un pasado lejano, de suerte que, solicitado por ellos para profundizar un pensamiento, creía yo estar reconociendo un recuerdo? ¿O acaso ni siquiera ocultaban pensamientos y era una fatiga de mi visión la que los hacía ver dobles en el tiempo como a veces se ve doble en el espacio? No lo sabía. Sin embargo, venían hacia mí; aparición mítica quizá, ronda de brujas o de trasgos que me proponía sus oráculos. Creí, más bien, que se trataba de fantasmas del pasado, queridos compañeros de mi infancia, amigos desaparecidos que invocaban nuestros recuerdos comunes. Como sombras, parecían suplicarme que los llevase conmigo, que los devolviese a la vida. En su gesticulación ingenua y apasionada reconocí el pesar impotente de un ser amado que ha perdido el uso de la palabra y siente que no podrá decirnos lo que quiere y que no sabemos adivinarlo. Pronto, en un cruce de caminos, el coche les abandonó. Me arrastraba lejos de lo único que yo consideraba verdadero, de lo que me habría hecho verdaderamente feliz; se parecía a mi vida.

»Vi a los árboles alejarme agitando sus brazos desesperados, pareciendo decirme: lo que hoy no aprendes de nosotros, no lo

sabrás nunca. Si nos dejas volver a caer al fondo de ese camino desde el que intentamos izarnos hasta ti, toda una parte de ti mismos que nosotros te traemos caerá para siempre en la nada. En efecto, si bien más tarde volví a encontrar el tipo de placer y de inquietud que acababa de sentir una vez más, y si una tarde —demasiado tarde pero para siempre— me aferré a él, en cambio nunca supe lo que esos árboles habían querido proporcionarme, ni dónde los había visto. Y cuando, una vez que el coche tomó la bifurcación, les volví la espalda y dejé de verles, mientras Mme. de Villeparisis me preguntaba por qué tenía un aire soñador, yo estaba tan triste como si acabase de perder a un amigo, de morir yo mismo, de renegar de un muerto o de desconocer a un Dios.»

¿No es más profunda la ausencia de satisfacción que el sentimiento de triunfo del final de la obra?

Pero Proust, sin el sentimiento de triunfo, hubiera carecido de razón para escribir... Es lo que dice largamente en *Le Temps retrouvé:* el hecho de escribir mirado como una repercusión infinita de reminiscencia, de impresiones...

Pero a la parte de satisfacción, de triunfo, se opone una parte contraria. Lo que la obra intenta traducir es, no menos que los instantes de felicidad, el inagotable sufrimiento del amor. De otro modo, qué sentido tendrían estas afirmaciones: «En cuanto a la felicidad, no tiene casi más que una utilidad, hacer posible la desdicha»; o «Casi se puede decir que las obras, como los pozos artesianos, suben tanto más alto cuando el sufrimiento ha horadado más profundamente el corazón» (*Le Temps retrouvé,* II, 65 y 66). Creo incluso que la ausencia última de satisfacción fue, más que una satisfacción momentánea, resorte y razón de ser de la obra. Hay en el último volumen un a modo de equilibrio entre la vida y la muerte —entre las impresiones encontradas de nuevo, «liberadas del tiempo», y los personajes envejecidos que semejan, en el salón Guermantes, un rebaño de pasivas víctimas de ese mismo tiempo. La intención visible era que resaltase tanto más el triunfo del tiempo encontrado. Pero a veces un movimiento más fuerte excede la intención: ese movimiento desborda la obra entera, asegura su unidad difusa. Los espectros hallados de nuevo en el salón Guermantes, deslucidos y envejecidos tras los largos años, eran ya como esos objetos recomidos desde dentro, que se deshacen en polvo en cuanto se les toca. Incluso jóvenes, siempre aparecieron como ruinas, víctimas de los embates subrepticios del autor —tanto más íntimamente corruptores cuanto que dirigidos con simpatía. Por ello esos mismos seres a los que

prestamos habitualmente la existencia que se imaginan —de poseedores de sí mismos y de una parte de los otros— no tenían más que una existencia poética, de campo en el que se efectuaban caprichosas depredaciones. Pues de ese movimiento —que completan la ejecución de la Berma por sus hijos y después la del autor por su obra—, lo más extraño es que contiene el secreto de la poesía. La poesía no es más que una depredación reparadora. Devuelve al tiempo que roe lo que un estupor vanidoso le arrebata, disipa las máscaras de un mundo ordenado.

No he querido decir que la *Recherche du temps perdu* sea una expresión de la poesía más pura o más bella que otras. Incluso se encuentran en ella descompuestos los elementos. El deseo de conocer está allí incesantemente mezclado con el deseo contrario, de extraer de cada cosa la parte de lo desconocido que contiene. Pero la poesía no es reductible al simple «holocausto de palabras». Igualmente, sería pueril concluir que no escapamos al estupor (a la estupidez) más que pasivamente —si somos ridículos—. Pues a ese tiempo que nos deshace, que no puede sino deshacer lo que quisiéramos reforzar, nos queda el recurso de llevarle nosotros mismos un «corazón para devorar». Orestes o Fedra arrasado son a la poesía lo que la víctima es al sacrificio.

El triunfo de las reminiscencias tiene menos sentido de lo que se imagina. Es, unido a lo desconocido, al no saber, el éxtasis que se desprende de una gran angustia. A favor de una concesión hecha a la necesidad de poseer, de conocer (engañado, si se quiere, por el *reconocimiento)*, un equilibrio se establece. A menudo, lo desconocido nos da angustia, pero es la condición del éxtasis. La angustia es miedo de perder, expresión del deseo de poseer. Es un frenazo ante la comunicación que excita el deseo pero que da miedo. Engañemos a la necesidad de poseer y la angustia, de inmediato, se convierte en éxtasis.

El apaciguamiento dado a la necesidad de poseer debe ser lo bastante grande como para cortar entre nosotros y el objeto desconocido toda posibilidad de lazos discursivos (la rareza —lo desconocido— del objeto revelado a la atención no debe ser resuelta por ninguna indagación). En el caso de las reminiscencias, la voluntad de poseer, de saber, recibe una respuesta suficiente. «La visión deslumbradora e indistinta me rozaba como si me hubiese dicho: 'Cógeme al paso si tienes fuerza para ello e intenta resolver el enigma de la felicidad que te propongo.' Y casi de inmediato lo reconocí, era Venecia...» *(Le Temps retrouvé,* II, 8).

Si la poesía es la vía que en todo tiempo sigue el deseo experimentado por el hombre de reparar el abuso del lenguaje hecho por él, tiene lugar, como he dicho, sobre el mismo plano. O sobre los planos paralelos de la expresión.

Difiere en esto de las reminiscencias cuyos juegos ocupan en nosotros el dominio de las imágenes - que asaltan el espíritu antes de que las exprese (sin que por ello se conviertan en expresiones). Si entra en esos juegos algún elemento de sacrificio, su objeto es más irreal aún que el de la poesía. En verdad, las reminiscencias están tan próximas a la poesía que el mismo autor las une a su expresión, que no habría podido dársela sólo en principio. Se comparará el dominio de las imágenes al de la experiencia interior, pero entendida como yo lo he dicho, la experiencia lo pone todo en tela de juicio, de modo que alcanza diversos objetos nada irreales (y si parece, pese a todo, tan poco real es porque no los alcanza fuera del sujeto con el que se une). Además, como la misma poesía tiende a hacer, las reminiscencias (menos crudamente) tienden a ponerlo todo en tela de juicio, pero lo evitan al mismo tiempo que tienden a ello —y siempre por la misma razón—. Como la poesía, las reminiscencias no implican la negativa a poseer, mantienen, por el contrario, el deseo y no pueden tener otro objeto más que el particular. Incluso un poeta maldito se encarniza en poseer el mundo fugitivo de imágenes que expresa y por el que enriquece la herencia de los hombres.

La imagen poética, bien que lleva de lo conocido a lo desconocido, se aferra, sin embargo, a lo conocido que le da cuerpo y, aunque le desgarra y desgarra la vida en ese desgarramiento, se mantiene en él. De donde se sigue que la poesía es casi por entero poesía caída, gozo de imágenes ciertamente retiradas del dominio servil (poéticas en tanto que nobles, solemnes), pero que se rehúsan a la ruina interior que es el acceso a lo desconocido. Incluso las imágenes profundamente derruidas son dominio de posesión. Es desdichado no poseer más que ruinas, pero tampoco es no poseer nada, es retener con una mano lo que se da con la otra.

Incluso los espíritus más simples sintieron oscuramente que Rimbaud había aumentado el campo de posibilidades de la poesía al abandonarla, al realizar el sacrificio completo, sin equívoco, sin reserva. El que todo acabase en un fatigoso absurdo (su existencia africana) es algo que fue de importancia secundaria a sus ojos (en lo cual no se equivocaron, un sacrificio se paga, y eso es todo). Pero esos espíritus no podían seguir a Rimbaud: no podían

más que admirarle, ya que Rimbaud con su huida había, juntamente, aumentado el campo de lo posible para sí mismo y suprimido esa posibilidad para los otros. Por el hecho de que no admiraban a Rimbaud más que por amor a la poesía, los unos continuaron gozando de la poesía o de escribir, pero con mala conciencia; los otros se encerraron en un caos de inconsecuencias en el que se complacieron y, dejándose llevar, no retrocedieron ante ninguna afirmación tajante. Y, como pasa a menudo, «los unos y los otros» reunidos —en ejemplares distintos, cada vez bajo una forma diferente— en una sola persona, compusieron un tipo de existencia definido. La mala conciencia podía repentinamente traducirse en una actitud humilde, incluso pueril, pero en otro plano que el del arte, en el plano social. En el mundo de la literatura (o de la pintura) a condición de observar ciertas reglas de inconveniencia, se vuelve a costumbres en las que el abuso (la explotación) fue difícil de distinguir de la reserva de los mejores. No quiero decir nada hostil, sino solamente que nada o casi nada quedó del rechazo sin frases de Rimbaud.

El sentido de un más allá está lejos de escapar incluso a los que designan la poesía como una «tierra de tesoros». Breton (en el *Segundo manifiesto)* escribió: «Claro está que el surrealismo no está interesado en prestar mucha atención a todo lo que se produce a su lado bajo pretexto de arte, léase de anti-arte, de filosofía o de antifilosofía, en una palabra, de todo lo que no tiene por finalidad el aniquilamiento del ser en un brillante interior y ciego, que no sea el alma del hielo ni tampoco la del fuego». El «aniquilamiento» tenía desde las primeras palabras «bonito» aspecto, y no había por qué hablar de ello, a falta de rechazar los medios proporcionados para este fin.

Si he querido hablar largamente de Marcel Proust es porque tuvo una experiencia interior quizá limitada (qué atractiva, empero, por tanta mezcla de frivolidad, tanta dichosa indiferencia), pero libre de trabas dogmáticas. Añadiré la amistad, por su forma de olvidar, de sufrir, un sentimiento de complicidad soberana. Y esto más: el movimiento poético de su obra, y sea cual sea su mutilación, toma el camino por el que la poesía toca el «punto extremo» (como veremos más adelante).

De los diversos sacrificios, la poesía es el único del que podemos alimentar, y renovar, el fuego. Pero la miseria es en ella aún más perceptible que en los otros sacrificios (si consideramos la parte concedida a la posesión *personal, a la ambición*). Lo esen-

cial es que, por sí solo, el deseo de la poesía hace intolerable nuestra miseria: ciertos de la incapacidad que tienen los sacrificios de objetos para liberarnos verdaderamente, experimentamos a menudo la necesidad de ir más lejos, hasta el sacrificio del sujeto. Lo cual puede no tener consecuencias, pero, si sucumbe, el sujeto levanta el peso de la avidez, su vida escapa a la avaricia. El sacrificador, el poeta, al tener que llevar la ruina implacablemente al mundo inaprehensible de las palabras, se fatiga pronto de enriquecer un tesoro literario. Está condenado: si perdiese el gusto del tesoro, dejaría de ser poeta. Pero no puede dejar de ver el abuso, la explotación que se hace del genio personal (de la gloria). Cuando dispone de una parcela de genio, un hombre acaba por creer que es «suya», como pertenece al agricultor una parcela de tierra. Pero igual que nuestros antepasados, más tímidos, sintieron ante las cosechas y los rebaños —que tenían que explotar para vivir— que había en tales cosechas y rebaños un elemento (que cualquiera reconoce en un hombre o un niño) que no se puede utilizar sin escrúpulo, lo mismo repugnó, en primer lugar, a unos cuantos, que se «utilice» el genio poético. Y cuando se experimenta la repugnancia, todo se oscurece, hay que vomitar el mal, hay que «expiarlo».

Si se pudiese, lo que se querría, sin duda ninguna, es suprimir el mal. Pero el deseo de suprimir no tuvo por efecto (el genio permanece obstinadamente personal) más que la expresión del deseo. Testigo de ello estas frases, cuyas resonancias íntimas ocupan el lugar de una eficacia externa de la que carecen: «Todos los hombres —ha dicho Blake— son semejantes por su genio poético.» Y Lautréamont: «La poesía debe ser hecha por todos, no por uno.» Quisiera que se intentase, honradamente, como se pueda, dar a estas intenciones algún curso efectivo: ¿es por ello menos la poesía el hecho de unos cuantos a los que el genio visita?

El genio poético no es el don verbal (el don verbal es necesario, puesto que se trata de palabras, pero extravía a menudo): es la adivinación de las ruinas secretamente esperadas, a fin de que tantas cosas estereotipadas se deshagan, se pierdan, se comuniquen. Nada es más infrecuente. Este instinto que adivina, con seguridad exige incluso, de quien lo posee, el silencio, la soledad: y tanto más inspira, tanto más cruelmente aísla. Pero como es instinto de destrucciones exigidas, si la explotación que los más pobres hacen de su genio pretende ser «expiada», un sentimiento oscuro guía a menudo al más inspirado hacia la muerte. Otro, que no sabe o no puede morir, a falta de destruirse por completo, destruye en él por lo menos la poesía.

(Lo que no suele captarse: que dado que la literatura no es nada si no es poesía, y siendo la poesía lo contrario de su nombre, el lenguaje literario — expresión de los deseos ocultos, de la vida oscura— es la perversión del lenguaje incluso un poco más que el erotismo lo es de las funciones sexuales. De ahí el «terror» haciendo estragos finalmente «en las letras», como la búsqueda de vicios, de excitaciones nuevas, al final de la vida de un libertino.)

La idea —que engaña a unos y les permite engañar a otros— de una existencia unánime reencontrada que haría actuar la seducción interior de la poesía, me sorprende en tanto que:

Nadie en mayor medida que Hegel dio importancia a la separación de los hombres entre sí. Fue el único en dar su lugar —todo su lugar— a este fatal desgarramiento, en el dominio de la especulación filosófica. Pero no es la poesía romántica, sino el «servicio militar obligatorio» lo que le pareció garantizar el retorno a esta vida común, sin la que, según él, no había saber posible (vio en ello el signo de los tiempos, la prueba de que la historia se acababa).

He visto a Hegel citado a menudo —como por causalidad— a menudo por aquellos a los que obsesiona la fatalidad de una «Edad de oro» poética; pero se desprecia el hecho de que los pensamientos de Hegel son solidarios, hasta el punto de que no puede captarse su sentido más que en la necesidad del movimiento que constituye su coherencia.

Y esa imagen cruel de una «Edad de oro» disimulada bajo la apariencia de una «Edad de hierro», tengo algunas razones por lo menos para proporcionarla a la meditación de los espíritus móviles. ¿Por qué continuar engañándonos a nosotros mismos?; conducido por un instinto ciego, el poeta siente que se aleja lentamente de los otros. Cuanto más se adentra en los secretos *que son tan de los otros como suyos,* más se separa, más solo está. Su soledad recomienza el mundo en el fondo de él, pero sólo lo recomienza para él. El poeta, arrastrado demasiado lejos, triunfa sobre su angustia pero no sobre la de los otros. No puede ser apartado de un destino que le absorbe, lejos del cual languidecería. Le es preciso irse siempre un poco más lejos, ésa es su única patria. Nadie puede curarle de no ser la multitud.

¡Ser conocido!, ¡cómo podría ignorar que él es lo *desconocido,* bajo la máscara de un hombre como cualquier otro!

Ejecución del autor por su obra.—«La felicidad es saludable para el cuerpo, pero es el pesar el que desarrolla las fuerzas del

espíritu. Por otra parte, aunque no nos descubriese cada vez una ley, no nos sería menos indispensable para volver a situarnos en la verdad en cada ocasión, para forzarnos a tomar las cosas en serio, arrancando en cada ocasión las malas hierbas de la costumbre, del escepticismo, de la ligereza, de la indiferencia. Es cierto que esta verdad, que no es compatible con la felicidad, ni con la salud, no siempre lo es con la vida. El pesar acaba por matar. A cada nueva pena demasiado fuerte, sentimos otra vena más que sobresale y desarrolla su sinuosidad mortal a lo largo de nuestra sien, bajo nuestros ojos. Y así es como poco a poco se forman esos rostros devastados, del viejo Rembrandt, del viejo Beethoven, de quien todo el mundo se burlaba. Y no serían nada las bolsas bajo los ojos y las arrugas en la frente si no hubiera también el sufrimiento del corazón. Pero ya que las fuerzas pueden cambiarse en otras fuerzas, ya que el ardor que dura se hace luz y la electricidad del rayo puede fotografiar, ya que el sordo dolor de nuestro corazón puede ondear por encima de sí como una bandera —la permanencia visible de una imagen a cada nuevo pesar— aceptemos el daño físico que nos causa a cambio del conocimiento espiritual que nos proporciona: dejemos cuartearse nuestro cuerpo, puesto que cada nueva parcela que se separa de él viene, esta vez luminosa y legible, para completarla al precio de sufrimientos de los que otros más dotados no tienen necesidad, para hacerla más sólida a medida que las emociones desmenuzan nuestra vida a añadirse a nuestra obra.» Los dioses a los que sacrificamos son ellos mismos sacrificio, lágrimas lloradas hasta la muerte. Esta *Recherche du temps perdu,* que el autor no habría escrito si no hubiese, roto por las penas, cedido a esas penas, diciendo: «Dejemos cuartearse nuestro cuerpo...», ¿qué otra cosa es si no el río que va de antemano hacia el estuario que es la frase misma: «Dejemos...»?, y la anchura en que se abre el estuario es la muerte. Hasta tal punto que la obra fue no sólo lo que condujo al autor a la tumba, sino la forma en que murió; fue escrita en el lecho de muerte... El mismo autor quiso que le adivinásemos muriendo en cada línea un poco más. Y es a sí mismo a quien describe, al hablar de todos esos invitados «que no estaban presentes porque no podían, cuyo secretario intentando dar la ilusión de su supervivencia había excusado con uno de esos telegramas que entregaban de vez en cuando a la Princesa». Apenas hay que sustituir por un manuscrito el rosario de «esos enfermos moribundos desde hace años, que ya no se levantan, ni se mueven, e incluso entre la asiduidad frívola de los visitantes atraídos por una curiosidad de turistas o una confianza de peregrinos, con los ojos cerrados, su rosario entre las manos, apartando a medias su sá-

bana ya mortuoria, son semejantes a yacentes que la enfermedad ha esculpido hasta el esqueleto en una carne rígida y blanca como el mármol, y acostados sobre su tumba».

Sobre un sacrificio en el que todo es víctima (continuación y final)

«¿No habéis oído hablar de ese hombre loco que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: 'Busco a Dios, busco a Dios'? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó hilaridad. 'Qué, ¿se ha perdido Dios?', decía uno. '¿Se ha perdido como un niño pequeño?', preguntaba otro. '¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?' Así gritaban y reían en confusión. El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con la mirada. '¿Dónde se ha ido Dios?¡ Yo os lo voy a decir!', les gritó. '¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido obrar así? ¿Cómo hemos podido variar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol? ¿A dónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos los lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? El vacío, ¿no nos persigue con su hálito? ¿No hace más frío? ¿No veis oscurecer cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario encender linternas en pleno mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿Nada sentimos aún de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros somos los que le hemos dado muerte! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo que en el mundo parecía más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué juegos nos veremos forzados a inventar? ¿La grandeza de este acto no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses?'.»

«No hubo en el mundo acto más grandioso, y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción,

A UNA HISTORIA MÁS ELEVADA DE LO QUE FUE HASTA EL PRESENTE TODA LA HISTORIA.»

(*La Gaya Ciencia,* 125)

Este sacrificio *que nosotros consumamos* se distingue de los otros en esto: el mismo que sacrifica es alcanzado por el golpe que asesta, sucumbe y se pierde con su víctima. Una vez más: el ateo está satisfecho con un mundo completamente acabado sin Dios, pero este oficiante del sacrificio está, por el contrario, angustiado ante un mundo inacabado, inacabable, para siempre ininteligible, que le destruye, le desgarra (y este mundo se destruye, se desgarra a sí mismo).

Otra cosa que me detiene: este mundo que se destruye, se desgarra... no lo hace habitualmente con estrépito, sino en un movimiento que escapa a quien habla. La diferencia entre este mundo y el orador depende de la ausencia de voluntad. El mundo está profundamente loco, sin designio. El loco, en primer lugar, es un histrión. Acaece que uno de nosotros se inclina a la locura, se siente convertir en todo. Como el campesino que tropezando con el pie en un montoncito de tierra levantada deduce la presencia del topo, y no piensa en absoluto en el animalillo ciego, sino en cómo destruirlo; por ciertos signos los amigos del desdichado deducen la «megalomanía» y se preguntan a qué médico confiarán el enfermo. Yo prefiero atenerme al «animalillo ciego» que, en el drama, tiene el papel principal, el de agente del sacrificio. Es la locura, la megalomanía del hombre, lo que le abalanza a la garganta de Dios. Y lo que Dios mismo hace con una sencillez ausente (en la que sólo el loco capta que es momento de llorar), ese loco lo hace con los gritos de la impotencia. Y esos gritos, esa locura finalmente desencadenada, ¿qué otra cosa es sino la sangre de un sacrificio, donde, como en tantas tragedias antiguas, todo el escenario, cuando cae el telón, está lleno de muertos?

Salto cuando desfallezco. En ese momento: hasta la verosimilitud del mundo se disipa. Sería preciso, finalmente, verlo todo con ojos sin vida, llegar a Dios, de otro modo nunca sabríamos lo que es hundirse, no saber ya nada. Nietzsche se retuvo largo tiempo para no resbalar por esa pendiente. Cuando le llegó el momento de ceder, cuando comprendió que habían acabado los preparativos del sacrificio, sólo pudo decir alegremente: Soy yo, Dionisos, etcétera.

A esto se aferra la curiosidad: ¿tuvo Nietzsche del «sacrificio» una comprensión fugitiva?, ¿o beaturrona?, ¿o tal o tal otra?

¡Todo sucede en la confusión divina! La voluntad ciega, la «inocencia», son las únicas que nos salvan de los «proyectos», de los errores, a los que el ojo avaro del discernimiento nos conduce.

Puesto que tenía del eterno retorno la visión que es sabido, la intensidad de los sentimientos de Nietzsche le hacía juntamente reír y temblar. Lloró demasiado: eran lágrimas de júbilo. Recorriendo el bosque, a lo largo del lago de Silvaplana, se había detenido «cerca de una enorme roca que se erguía en forma de pirámide, no lejos de Surlej». Me imagino llegando yo mismo a la orilla del lago y, al imaginármelo, lloro. No porque haya encontrado en la idea de eterno retorno nada que pueda conmoverme a mi vez. Lo más evidente de un descubrimiento que debería escamotearnos el suelo bajo los pies —a ojos de Nietzsche sólo una especie de hombre transfigurado podría superar tal horror— es que deja a la mejor voluntad indiferente. Solamente que lo que le hizo reír y temblar, el objeto de su visión, no era el retorno (ni siquiera el tiempo), sino lo que el retorno puso al desnudo, el fondo imposible de las cosas. Y este fondo, que se alcanza por un camino u otro, es siempre el mismo porque es noche y, al percibirlo, no resta sino desfallecer (agitarse hasta la fiebre, perderse en el éxtasis, llorar).

Permanezco indiferente al intentar aprehender el contenido intelectual de la visión, y, por él, cómo Nietzsche fue desgarrado, en lugar de percibir una representación del tiempo que ponía en cuestión la vida hasta el poco sentido que tiene, que acabó por ella de perder su mesura y vivió de esta forma lo que no se ve más que desfalleciendo (como lo había visto por primera vez el día que comprendió que Dios había muerto, que él mismo lo había matado). Puedo inscribir el tiempo a voluntad en una hipótesis circular, pero eso no cambia nada: cada hipótesis respecto al tiempo es exhaustiva, vale como medio de acceso a lo desconocido. Lo menos sorprendente es que, en un avance hacia el éxtasis, tengo la ilusión de conocer y de poseer, como haciendo obra de ciencia (envuelvo lo desconocido en cualquier cosa conocida, como puedo).

La risa en las lágrimas.—La ejecución de Dios es un sacrificio que, haciéndome temblar, me deja empero reírme, pues en él no sucumbo yo menos que la víctima (cuando el sacrificio del hombre salvaba). En efecto, lo que sucumbe con Dios, conmigo, es la mala conciencia que tenían los oficiantes al hurtarse del sacrificio (el azoro del alma que huye, pero que es testaruda, segura de

su salvación eterna y gritando, evidentemente, que no es digna de ella).

Este sacrificio de la razón, es, en apariencia, imaginario, no tiene consecuencias sangrantes ni nada parecido. Difiere, sin embargo, de la poesía en que es total, no dispensa gozo más que por un deslizamiento arbitrario, que no se puede mantener, o por una risa desenfrenada. Si consiente una supervivencia azarosa, sólo es olvidándose de sí misma, como tras la cosecha queda la flor de lo recogido.

Este sacrificio extraño que supone un postrer estado de megalomanía —sentimos que nos transformamos en Dios— tiene, empero, repercusiones habituales en un caso: aunque el goce nos sea hurtado por un deslizamiento y la megalomanía no sea consumada completamente, estamos condenados a hacernos «reconocer», a querer ser un Dios para la multitud; condición favorable para la locura, pero para nada más. En todos los casos, la consecuencia última es la soledad, y la locura no puede hacer sino aumentar, por la falta de conciencia que tiene de ella.

Si alguien se satisface con la poesía no tiene la nostalgia de ir más lejos, es libre de imaginar que un día todos conocerán su reinado y, habiéndose reconocido en él, le confundirán consigo mismos (un poco de ingenuidad abandona irrevocablemente a este fácil arrobo: saborear la posesión del porvenir). Pero puede, sí puede, ir más lejos. El mundo, la sombra de Dios, lo que el mismo poeta es, pueden a menudo parecer sellados por la ruina. Hasta tal punto que lo desconocido, lo imposible, que en último término son, se hace ver, pero entonces se sentirá tan solo que la soledad le será como otra muerte.

Si se va hasta el final, es preciso borrarse, sufrir la soledad, sufrirla duramente, renunciar a ser *reconocido*: estar en ello como ausente, insensible, sufrir sin voluntad y sin esperanza, estar en otro lado. El pensamiento (a causa de lo que tiene en su fondo) debe ser enterrado vivo. Lo hago público sabiéndolo de antemano desconocido, debiendo serlo. Es preciso que su agitación acabe, que permanezca oculto, o casi, vejestorio arrinconado, sin prestigio. No puedo, ni él puede conmigo, más que hundirse en ese punto en el sinsentido. El pensamiento destructor y su destrucción es incomunicable a la multitud, se dirige a los menos débiles.

Lo que en la risa está oculto debe seguirlo estando. Si nuestro conocimiento va más lejos y llegamos a conocer eso que está

oculto, lo desconocido que destruye el conocimiento, ese nuevo conocimiento que nos vuelve ciegos, es preciso dejarlo en la sombra (donde estamos), de tal suerte que los otros permanezcan ciegos ingenuamente.

El movimiento extremo del pensamiento debe darse por lo que es: extraño a la acción. La acción tiene sus leyes, sus exigencias, a las que responde el pensamiento práctico. Prolongándose más allá en busca de una lejanía posible, el pensamiento autónomo sólo puede acotar el dominio de la acción. Si la acción es «abuso», el pensamiento no utilitario sacrificio, el «abuso» debe tener lugar con todo derecho. Inserto en un ciclo de fines prácticos, un sacrificio tiene por finalidad, lejos de condenar, hacer posible el abuso (el uso avaro de la cosecha es posible una vez terminadas las prodigalidades de las primicias). Pero como el pensamiento autónomo se rehúsa a juzgar en el dominio de la acción, a cambio el pensamiento práctico no puede oponer reglas válidas para el prolongamiento de la vida en los lejanos límites de lo posible.

Consecuencias de la soledad.—«En torno a todo espíritu profundo crece y se desarrolla sin cesar una máscara gracias a la interpretación siempre falsa, es decir, *superficial,* de cada una de sus palabras, de cada una de sus empresas, del menor signo de vida que da.»

(*Más allá del bien y del mal,* 40)

Nota sobre un aspecto tonificante de la soledad.—«...consideran el sufrimiento como algo que hay que 'suprimir'. Nosotros, que vemos las cosas desde otro punto de vista, que tenemos abierto el espíritu a la cuestión de saber dónde y cómo la planta 'hombre' se ha desarrollado más vigorosamente hasta ahora, creemos que han sido precisas para ello condiciones completamente contrarias; que, en el hombre, el peligro de la situación ha debido crecer hasta la enormidad; el genio de la invención y del disimulo (el 'espíritu'), bajo una presión y una coacción prolongadas, desarrollarse en atrevimiento y en sutileza; la voluntad de vivir, elevarse hasta la absoluta voluntad de poderío. Pensamos que la dureza, la violencia, la esclavitud, el peligro en el alma y en la calle; que el estoicismo, el disimulo, los artificios y las travesuras de todas clases; que todo lo que es malo, terrible, tiránico, todo lo que hay en el hombre de animal de presa y de serpiente, sirve a la elevación del tipo humano, tanto como su contrario.»

(*Más allá del bien y del mal,* 44)

¿Hay una soledad más ahogada, más subterránea? En lo desconocido oscuro, falta el aliento. La hez de las agonías posibles es el sacrificio.

Si he sabido hacer en mí el silencio de los otros, soy, *yo,* Dionisos, soy *yo* el crucificado. Pero si olvido mi soledad...

Fulgor extremo: estoy ciego..., noche extrema: sigo estándolo. Del uno a la otra, siempre ahí, los objetos que veo, una zapatilla, una cama.

Ultima y pura broma de la fiebre.—En el silencio nuboso del corazón y la melancolía de un día gris, en esta desierta extensión de olvido que no presenta a mi cansancio más que un lecho de enfermedad, pronto de muerte, a esa mano que había yo dejado caer a mi lado, en señal de desdicha, y que cuelga con las sábanas, un rayo de sol que se desliza hacia mí me pide suavemente que la levante, que la ponga ante mis ojos. Y, como si se despertasen en mí, arrebatadas, locas, saliendo bruscamente de la larga niebla en donde se habían creído muertas, una multitud de vidas y se arremolinasen en el instante de milagro de una fiesta, mi mano sostiene una flor y la lleva a mis labios.

QUINTA PARTE

I

MANIBUS DATE LILIA PLENIS

Gloria in excelsis mihi

En lo más alto de los cielos
los ángeles, oigo sus voces, me glorifican.
Soy, bajo el sol, hormiga errante,
pequeña y negra, una piedra que rueda
me golpea,
me aplasta,
muerta,
en el cielo
el sol se enfurece,
deslumbra,
grito:
«no se atreverá»,
se atreve.

Quién soy,
no «yo», no, no.
sino el desierto, la noche, la inmensidad
que soy
qué es
desierto inmensidad noche animal
pronto nada sin retorno
solar,
y sin haber sabido nada.
Muerte,
respuesta,
esponja chorreando sueño,
húndeme,
que no sepa nada más
que estas lágrimas.

Estrella
yo la soy,
oh, muerte,
estrella de trueno,
loca campana de mi muerte.

una voz de oveja aúlla
más allá ve más allá
antorcha apagada

Dios

De mano cálida
yo muero, tú mueres,
dónde está,
dónde estoy,
sin risa,
estoy muerto,
muerto y muerto,
en la noche de tinta
flecha disparada
contra él.

II

METODO DE MEDITACION

Si el hombre no cerrase soberanamente *los ojos, acabaría por no ver lo que merece la pena de ser visto.*

René Char

ADVERTENCIA

Mi ambición —en las páginas que siguen— es la mayor que nunca se ha tenido.

Por digna de interés que pueda ser una tarea política —o cualquier otra a la medida de ideas audaces— (a este respecto, según creo, evalúo lo juzgado, imbuido de la conciencia de mis límites: la humildad de un personaje cómico, la indiferencia para sí mismo, una negación feliz de lo que no es movimiento rápido me liberan de la duda): no advierto nada que un hombre se proponga, que no se reduzca por algún debilitamiento, a una operación subordinada (que difiere en algún punto de la que me atarea, que sería *operación soberana*).

Debilitaría, según creo, la afirmación de mi propósito explicándome más. Limitaría gustosamente esta advertencia a estas primeras palabras, pero creo llegado el momento de disipar, si es posible, los malentendidos que ha creado el desorden de mis libros —que tratan los temas abordados más adelante.

I

Sitúo mis empeños a continuación, al lado del surrealismo

Una exigencia audaz, provocadora, se manifestó bajo el nombre de surrealismo. Era confusa, es cierto, y a menudo dejaba el

bulto por la sombra. La confusión actual, el aletargamiento general (¿quién formula hoy la menor exigencia?) me parecen a veces preferibles. Creo, sin embargo, que, subsistiendo la ambición surrealista, no podía decir exactamente lo que precede. Y, de todas formas, me asombra lo que se descubre ahora: salvando raras excepciones, no veo en torno a mí ni conciencia intelectual, ni temeridad, ni deseo, ni fuerza. Pero yo no puedo dirigirme más que a la exasperación [15].

II

Mi método está en las antípodas del «yoga»

Un método de meditación debería, en principio, volver a considerar las enseñanzas del *yoga* (ejercicios hindúes de concentración).

Sería muy de desear que existiese algún manual que despojase las prácticas de los *yoguis* de sus excrecencias morales o metafísicas. Los métodos, además, podrían ser simplificados.

La calma, la profunda respiración, prolongada pero como quien duerme, a manera de una danza incantatoria, la concentración lenta, irónica, de los pensamientos hacia un vacío, el hábil escamoteo del espíritu sobre los temas de meditación, donde sucesivamente se desfondan el cielo, el suelo y el sujeto, podrían ser objeto de enseñanza. Una descripción desnuda de esta disciplina ayudaría a llegar al «éxtasis de los *yoguis*».

El interés puesto en juego es apreciable, dado que no hay camino más corto para escapar a la «esfera de la actividad» (si se quiere, al mundo real).

Pero es justamente por ser el mejor *medio,* por lo que, respecto al *yoga,* la pregunta se plantea rigurosamente: si el *recurrir a medios* define la esfera de la actividad, ¿cómo demolerla cuando desde un comienzo se habla de *medio?* Ahora bien, el *yoga* no es nada más que esta demolición.

---

[15] No he podido evitar el expresar mi pensamiento de un modo filosófico. Pero no me dirijo a los filósofos. Lo que he querido decir, por otro lado, no es muy difícil de entender. Incluso dejar los pasajes oscuros, en razón de la intensidad de sentimiento, comportaría menores malentendidos que leerlos de modo doctoral.

III

MIS REFLEXIONES SE FUNDAN SOBRE UNA EXPERIENCIA «PRIVILEGIADA»; «IR LO MÁS LEJOS POSIBLE», EMPERO, NO TIENE SENTIDO MÁS QUE UNA VEZ RECONOCIDO EL PRIMADO DE UN «CONTINUUM»

Entiendo por *continuum* un medio continuo que es el conjunto humano, que se opone a una representación rudimentaria de *individuos* insecables y decididamente separados [16].

De las críticas que han sido hechas a *La experiencia interior*, la que da al «suplicio» un sentido exclusivamente individual revela el límite, en relación al *continuum*, de los *individuos* que la han hecho. Que existe un punto del *continuum* en el que la prueba del «suplicio» es inevitable, es algo que no solamente no puede ser negado, sino que ese punto, situado en el extremo, define al ser humano (el *continuum*).

IV

NO ME SEPARO EN ABSOLUTO DEL HOMBRE EN GENERAL Y TOMO SOBRE MÍ LA TOTALIDAD DE LO QUE ES

La exclusión comúnmente hecha de lo peor (la tontería, el vicio, la indolencia...) me parece mostrar servilismo. La inteligencia *servil* está al servicio de la tontería, pero la tontería es *soberana:* no puedo modificarla en nada.

---

[16] La separación de los seres, el abismo que separa el *tú* del *yo,* tiene habitualmente un sentido primordial. En nuestra esfera de vida, sin embargo, la diferencia entre uno y otro no es más que una profundización de posibilidades precarias. Si es cierto que en un caso y en un tiempo dados el paso del *tú* al yo tienen un carácter continuo, la aparente discontinuidad de los seres ya no es una cualidad fundamental.

Tal es el caso de los gemelos homocigóticos. Mark Twain decía que, habiéndose ahogado uno de los dos gemelos, nunca se supo cuál de los dos fue. El óvulo fecundo que fui pudo escindirse en dos individuos diferentes uno de otro, en el aspecto de que, al decir uno de ellos «yo» habría excluido así radicalmente al otro, pero yo no sé *en qué* difería cada uno de ellos de este yo que no es ni uno ni otro. En verdad, esta diferencia que profundizamos como una herida no es sino un *continuum* perdido.

V

Lo esencial es inconfesable

Lo que no es servir es inconfesable: una razón de reír, de...: lo mismo sucede con el éxtasis. Lo que no es útil debe ocultarse (bajo una máscara). Un criminal que iba a morir fue el primero en formular este *mandamiento,* dirigiéndose a la multitud: «No confeséis nunca.»

VI

El aparente relajamiento del rigor puede no expresar más que un rigor mayor, al que se debía responder en primer lugar

Este principio debe ser invertido a su vez.

El aparente rigor afirmado aquí y allá no es más que el efecto de un profundo relajamiento, del abandono de ese algo esencial que es, de todas maneras, la SOBERANÍA DEL SER.

PRIMERA PARTE

RECHAZO

¡La idea del silencio (es lo inaccesible) es desazonante!

No puedo hablar de una ausencia de sentido más que dándole un sentido que no tiene.

El silencio se ha roto, puesto que he dicho...

Siempre algún *lamma sabactani* acaba la historia, y grita nuestra impotencia para callarnos: debo dar un sentido a lo que no lo tiene; ¡el ser, finalmente, se nos da como imposible!

Esa inmensa estupidez, el infantilismo arrogante, la grosera futilidad de reír y toda una ignorancia fija en rabias serviles me devuelven de todas parte una misma respuesta: *¡imposible!* El ser que está ahí, el hombre, es lo *imposible* encarnado en todos los sentidos. Es lo inadmisible y no admite, no tolera lo que es más que a costa de entregar su esencia más profunda: ¡inadmisible, intolerable! Perdido en un dédalo de aberraciones, de sorderas, de horrores, ávido de torturas (de ojos y uñas arrancados), abismado inacablemente en la contemplación satisfecha de una ausencia.

Atreverse a esperar una salida, arreglando esto, maldiciendo lo otro, denunciando, condenando, decapitando o excomulgando, privando (según parece) de valor (de sentido) lo que otros... supone una nueva superficialidad, una nueva ferocidad, un nuevo alelamiento hipócrita.

Pero, ¿cómo (me dirijo a todos los hombres) podría yo renunciar a vuestra estupidez? ¡Cuándo sé que, sin ella, yo no sería! ¡Qué sería yo —lo que son las piedras o el viento— si no fuese cómplice de vuestros errores!

¡Soy un grito de alegría!
No hay un error, no hay un horror que no eleve mis llamaradas.
Pienso igual que una chica se quita la ropa.
En el extremo de su movimiento, el pensamiento es el impudor, la obscenidad misma.
Bajo ningún aspecto un ardor exhaustivo es contrario al asesino, al usurero, a la institutriz. No abandona ni a la mujer pública ni al «hombre de mundo».
Remata el movimiento de la estupidez, de la broma insípida, de la cobardía.



MEDITACION I

Un personaje importante, solicito una audiencia.
De una patada en el culo, el ministro me expulsa con estrépito.
Entro en éxtasis en la antesala: el puntapié me encanta, me desposa, me penetra; se abre en mí como una rosa.



MEDITACION II

Encuentro entre dos tumbas un gusano de luz.
Lo pongo, por la noche, en mi mano.
El gusano me mira desde ahí, me penetra hasta la vergüenza.
Y nos perdemos uno y otro en su fulgor: nos confundimos uno y otro con la luz.
El gusano maravillado se ríe de mí y de los muertos y yo me maravillo igualmente, riéndome de ser adivinado por el gusano y por los muertos.



MEDITACION III

El sol entra en mi habitación.
Tiene el cuello delgado de las flores. Su cabeza tiene el aspecto de un cráneo de pájaro.

Agarra un botón de mi chaqueta.

Me apodero, aún más grotescamente, de un botón del calzoncillo.

Y nos miramos como niños:

«Yo te agarro,
tú me agarras,
por la perilla.
El primero...»

★

Todo problema en un cierto sentido es un problema de *horario*.

Implica una cuestión previa:

—¿Qué tengo que hacer (qué debo hacer o qué tengo interés en hacer o qué tengo ganas de hacer) aquí (en este mundo en que tengo mi naturaleza humana y personal) y ahora?

Poniéndome a escribir, quería tocar el fondo de los problemas. Y, habiéndome dado esta ocupación, *me he dormido*.

Mi respuesta expresaba la fatiga de la jornada. Pero es también la fiel imagen de mi manera de ver el mundo. Lo que se expresa tan profundamente es la naturaleza del ser en la operación del conocimiento: no puede ser indiferente que una inclinación contraríe el deseo de conocer.

La filosofía, si es el ser esforzándose por alcanzar sus límites, tiene en primer término que resolver un problema en la persona del filósofo: esta ocupación (esforzarse por alcanzar sus límites), ¿es urgente?, ¿para mí?, ¿para el hombre en general?

El hecho de que no lo es para un gran número se atribuye habitualmente al *primum vivere* (esto es, «comer»), por una parte; por otra, a cierta insuficiencia de los que tendrían efectivamente tiempo para ello (poca inteligencia, carácter fútil).

Si la filosofía no es más que una ciencia entre otras, que tiene tan sólo un dominio diferente, la urgencia hay que considerarla como en las tareas *subordinadas*, en las que el cálculo de los inconvenientes y de las ventajas está relacionado con juicios extraños a los problemas en juego. Pero si es el conocimiento que no tiene más fin que sí mismo, los cálculos referidos a otros fines privan a la operación de su carácter excepcional (la castran, la

sitúan junto con las actividades menores y voluntariamente limitadas del conocimiento). De aquí esa tradición profesoral de la filosofía y ese amontonamiento de materiales que en nada se parece a la operación soberana. Y no solamente estos tipos de trabajo no llevan a la operación, sino que apartan de ella (ciegan, impiden conocer su urgencia).

La crítica que dirigía Hegel a Schelling (en el prefacio de la *Fenomenología)* no es menos embarazosa. Los trabajos preliminares de la operación no están al alcance de una inteligencia no preparada (como dice Hegel: sería igualmente insensato, si no se es zapatero, hacer un zapato). Estos trabajos, por el modo de aplicación que les corresponde, inhiben empero la operación soberana (el ser que va más lejos que puede). Precisamente el carácter soberano exige la negativa a someter la operación a la condición de los preliminares. La operación no tiene lugar más que si su urgencia se plantea: si se plantea, no hay tiempo de proceder a trabajos cuya esencia es estar subordinados a fines exteriores a sí mismos, a no ser fines ellos mismos.

El trabajo científico es, más que servil, lisiado. Las necesidades a las que responde son extrañas al conocimiento. Son:

1) la curiosidad de los crucigramistas: una verdad hallada no interesada, la búsqueda de las verdades tal como se practica supone un «placer de ignorar» (Claude Bernard): tal es el fundamento de las verdades de la ciencia que no tienen apreciable valor más que *nuevas:* medimos la *novedad* de los descubrimientos antiguos pasados los siglos;
2) la necesidad del coleccionista (acumular y ordenar rarezas);
3) el amor del trabajo, el rendimiento intenso;
4) el gusto por una rigurosa honradez;
5) las preocupaciones del profesor (carrera, honor, dinero).

En el origen hay a menudo un deseo de conocimiento soberano, de ir hasta donde se puede ir: este deseo se anula tan pronto como nace, por el hecho de aceptar tareas subordinadas. El carácter desinteresado —la independencia con referencia a la aplicación— y el empleo persistente de palabras huecas dan el cambiazo. La ciencia está hecha por hombres en quienes el deseo de conocer ha muerto.

No intento, por el momento, definir la *operación soberana.* Puede que haya hablado de ella sin conocerla. E incluso admitiría,

como mucho, que hablar de ella como lo he hecho sea pueril (indica una incapacidad para adecuar el esfuerzo a lo posible). Me queda, sin embargo, aunque me la hubiera imaginado, que me ha revelado el engaño de las operaciones que se subordinan.

Debo ahora volver a lo dicho:

El servilismo, de ordinario, precisa sus límites: contribuir al avance de las ciencias matemáticas, o de cualquier otras... De límite en límite, se llega a poner en la cumbre alguna operación soberana. Y añado: el camino que lleva hacia ella no es la operación subordinada. Es necesario elegir: no es posible juntamente subordinarse a algún resultado ulterior y «ser soberanamente». Pues «ser soberanamente» significa «no poder esperar». No puedo, empero, pasarme de operaciones subordinadas de las que una soberanía auténtica exige que *hayan sido* tan completas como sea posible. En la cumbre de la inteligencia hay un callejón sin salida donde parece decididamente alienarse la «soberanía inmediata del ser»: una región de suprema estupidez, de sueño.

Pasado un cierto punto, el *sentimiento* de la estupidez no tiene salida. La inteligencia me da la certeza de ser bruto (una tranquila certeza). La idea es vertiginosa. Basta, sin embargo, ser indiferente: como una amistad de parloteos odiosos, de silencios, de terrores, de caprichos. Amistad que uno no imagina. Nada me parece más tonto que un soberano desprecio de los otros al que mi posición me condena. Ese sentimiento en mí, perdiéndome en un vacío, abre la iluminación a la ligereza «sin forma y sin moda». Definiría así gustosamente el éxtasis: el sentimiento alegre pero angustiado de mi estupidez desmesurada.

★

No soporto más esta emoción punzante, esta embriaguez ligera y como aérea, unida a excesivas tensiones.

Mi sentimiento me encierra ya como una tumba y, sin embargo, más arriba, imagino un canto semejante a la modulación de la luz, de nube en nube, por la tarde, en la extensión insoportable de los cielos... ¿Cómo evitar indefinidamente el horror íntimo del ser?... Ese corazón que proclama mil tiernas alegrías, ¿cómo no abrirlo al vacío? Mi alegría extiende a lo infinito un inaprehensible juego. Pero, lo sé, se acerca la noche. Caen por todas partes negros tapices.

La larga y triste muerte, el silencio ahogado de una tumba,

bajo una hierba hirviendo de gusanos, sustentan ese sentimiento de alegría aérea, esa alegría perdida con estatura de estrellas.

Y nada...

★

ANDO CON AYUDA DE LOS PIES, FILOSOFO CON AYUDA DE LOS TONTOS. Y HASTA CON AYUDA DE LOS FILÓSOFOS.

He encarnado lo inaprehenisble.

Si llevo al extremo de la reflexión el ser y el desconocimiento que tiene de sí, como la extensión estrellada, infinita, de la noche, ME DUERMO.

Y lo IMPOSIBLE aparece. (YO LO SOY).

¿Cómo podría no tener agradecimiento a los filósofos de todas las épocas cuyos gritos sin fin (su impotencia) me dicen: ERES LO IMPOSIBLE?

¿Cómo podría no tener, lo que es más, una adoración por esas voces que hacen repercutir en los silencios de extensión infinita el desconocimiento que los hombres tienen de sí mismos y del mundo?

¡Sueño de la razón!... Como dijo Goya: EL SUEÑO DE LA RAZÓN PRODUCE MONSTRUOS.

Lo esencial es la aberración. Lo cómico mayor...

¿Cuál es la peor aberración?

¿La que ignoramos, teniéndola gravemente por sabiduría?

¿La que, al percibirla, sabemos que no tiene salida?



Del saber extremo al conocimiento vulgar —el más comúnmente distribuido— la diferencia es nula. El conocimiento del mundo, en Hegel, es el del primer llegado (el *primer llegado,* no Hegel, decide para Hegel en la cuestión clave: la que atañe a la diferencia de la locura y la razón: el «saber absoluto»; sobre ese punto, confirma la noción vulgar, está fundado sobre ella, es una de sus formas). ¡El conocimiento vulgar es para nosotros como un *tejido* más! El ser humano no sólo está constituido de tejidos visibles (óseos, muscular, adiposo); un tejido de conocimiento,

más o menos extenso, sensiblemente igual en cada uno de nosotros, se encuentra igualmente en el adulto.

Los trabajos preparatorios para la filosofía son críticos (negativos) o acrecentamientos del tejido.

En cierto sentido, la condición a la que *aspiraría yo* sería la de salir, de emerger, del «tejido».

Y, sin duda, de inmediato debo decir: esta condición a la que yo *aspiraría* sería morir.

¡No tendría, en ningún momento, la posibilidad de *aspirar*[17]!

De los filósofos que se me oponen, que no son, en la trama del tejido, más que otras tantas maneras de tejer, la estupidez es la única aportación que agradezco. La estupidez (que les une a esa serie de rupturas, de las que nos reímos sin cesar, que deshacen el espejismo en que la actividad nos encierra) es en rigor la ventana a través de la cual yo *vería,* si no fuese, desde un principio, un sueño (una muerte) de la inteligencia (del aparato de la visión).

La esfera de los elementos conocidos en que nuestra actividad se inscribe no es más que el producto de ella.

Un coche, un hombre, entran en un pueblo: no *veo* ni a uno ni a otro, sino el tejido tramado por una actividad en la que tomo parte. Allí donde imagino *ver* «lo que es», *veo* los *lazos* que subordinan lo que está ahí a esta actividad. Yo no veo: estoy en un tejido de conocimiento, que reduce a sí mismo, a su servidumbre, la libertad (la soberanía y las no-subordinación primeras) de lo que es.

Ese mundo de objetos que me trasciende (en la medida en que es vacío en mí) me encierra en su esfera de trascendencia, me encierra de algún modo en mi exterioridad, teje en el interior de mí una red de *exterioridad.* De este modo mi propia actividad me aniquila, introduce en mí un vacío al que estoy *subordinado.* Sobrevivo, empero, a esta alteración anudando lazos de inmanencia (refiriéndome a la inmanencia indefinida, que no admite superioridad en ninguna parte):

[17] *Je verrais, en el original.* Juego de palabras entre las dos acepciones del verbo «voir», como *ver o aspirar, intentar*... La posible traducción española «ver de» me ha parecido engañosamente fiel. Téngase en cuenta, en cualquier caso, para los juegos con el verbo «voir» en párrafos sucesivos. (*N. del T.*)

1) *eróticos;* consigo ver una mujer, la retiro, desnudándola, de la esfera de los objetos unidos a la actividad —los *obscoena* son la inmanencia misma, estamos generalmente absorbidos, integrados en la esfera de los objetos, pero por el sexo, dependemos aún de un inmanencia indefinida (como por una indestructible raíz, espantosa, disimulada): (ya que no los sexos, los lazos eróticos, cierto es, son perecederos: sea cual sea el ser con el que los anudamos, la actividad común tiende a sustituirlos por los de los objetos que nos subordina...);

2) *cómicos;* somos arrastrados por el río de la hilaridad: la risa es el efecto de una ruptura en el eslabonamiento de los lazos trascendentes; esos lazos cómicos con nuestros semejantes, sin cesar rotos y sin cesar reanudados, son los más frágiles, los menos pesados;

3) *de parentesco;* nacemos unidos a nuestros padres y nos unimos después a nuestros hijos;

4) *sagrado;* uniéndonos con la inmanencia fundamental de un conjunto del que formamos parte; más allá, como en cada relación de inmanencia, con la inmanencia indefinida (la limitación de un grupo define un carácter híbrido de los conjuntos que unen lazos de inmanencia); tal como los objetos finitos, estos conjuntos tienen la posibilidad de trascender (la comunidad trasciende a sus miembros, Dios al alma del fiel, introduciendo así varios en el interior del dominio de la actividad); substituyen a la pura actividad, se subordinan al eslabonamiento de objetos, se proponen como un fin, pero, concebidos al modo trascendente del mundo objetivo de la actividad (a la larga no difieren de ella, son sus dobles suntuosos);

5) *románticos;* que atañen al amor de la naturaleza (de la naturaleza salvaje, hostil, extraña al hombre); la exaltación del corazón, el culto de la poesía, del desgarramiento poético; atribuyendo el mérito a la ficción en detrimento del *orden de la cosas,* del mundo oficial y real.

★

El dominio de la actividad se ve cumplido más que alterado por el del Estado, ese «bloque vacío», que introduce en la conciencia inerte una parte predominante de elementos sombríos (trascendentes, de otra naturaleza, incoloros).

En mí mismo, el Estado abre un vacío triste y dominante que, verdaderamente, me da un carácter viciado.

La actividad nos domina (lo mismo sucede con el Estado) haciendo aceptable —posible— lo que sin ella sería *imposible* (si nadie trabajase, si no tuviésemos policía ni leyes...). El dominio de la actividad es el de lo *posible,* es el de un vacío triste, un desfallecimiento en la esfera de los objetos.

Subordinarnos a lo POSIBLE *es dejarnos borrar del mundo soberano de las estrellas, de los vientos, de los volcanes.*

Dios se subordina a lo POSIBLE, *aparta el albur, abandona el partido de exceder de los límites. La estrella excede de la inteligencia divina. El tigre tiene la grandeza silenciosa y perdida que le falta a Dios. El hombre es genuflexión...*

El miedo extiende la sombra de Dios sobre el mundo, como la bata casera sobre la desnudez de una adolescente viciosa.

Sea cual sea la fiebre que le impulse, el amor de Dios anuncia: 1) Una aspiración al estado de objeto (a la trascendencia, a la inmutabilidad definitiva); 2) la idea de la superioridad de un tal estado. El orden de las cosas querido por Dios, no arbitrariamente, esencialmente, está SOMETIDO *al principio de lo* POSIBLE: *lo* IMPOSIBLE *no es ya mi desventaja, sino mi crimen.*

Se dice del contenido de la palabra Dios que excede los límites del pensamiento —¡pero no!, admite en un punto, una definición, límites. El aspecto estrecho choca más: Dios condena la vergüenza del niño (si el ángel guardián le ve en el armario ropero), condena el derecho ilimitado a la estupidez y la risa infinita, discordante: lo que no siendo ni Dios ni la materia, ni la identidad de Dios y la materia —aun siendo intolerable, está empero ahí, imposible— ¡gritando! imposible —¡queriendo morir!



Se repara el carácter vacío del mundo trascendente por el sacrificio. Por medio de la destrucción de un objeto de importancia vital (pero cuya alteración, que resultaba de un empleo utilitario, era penosamente sufrida), se rompía en un punto el límite de lo *posible:* lo *imposible* se veía, en ese punto, liberado por un crimen, puesto al desnudo, desvelado.

Más arriba he dicho: «...mi propia actividad me aniquila, introduce en mí mismo un vacío *al que estoy subordinado*. Sobrevivo, sin embargo, a esta alteración anudando lazos de inmanencia: 1) *eróticos*...; 2) *cómicos*...; 3) *de parentesco*...; 4) *sagrados*...; 5) *románticos*...». No he mostrado aparte que era necesario, a fin de formar esos lazos, «romper en un punto el límite de lo *posible*». Un lazo de inmanencia exige un desgarramiento previo de la red trascendente de la actividad: tales son la puesta al desnudo, el alumbramiento, la ejecución... (Sobre el plano de lo cómico, una broma revela lo imposible en el seno de lo posible. El movimiento romántico erige el desgarramiento en principio, no sin vana ostentación.)



En el límite del silencio, hablar de la gravosa disolución del pensamiento, resbalar ligeramente hacia el sueño —sin tristeza, sin ironía, sin sorpresa—, ya, responder suavemente a la urgencia de la noche, no comporta la ausencia, sino el desorden de los procedimientos.

Bastante a menudo, he tenido la ocasión de ordenar mi pensamiento, de obedecer a las reglas. Pero expreso hoy así ese movimiento: «el sueño me invadió...»: ¡es más difícil! Dicho de otro modo, alcanzo la operación soberana, donde el pensamiento no acepta ningún objeto subordinado, y perdiéndose él mismo en un objeto soberano, aniquila en sí mismo la exigencia del pensamiento.

Si mi libro significa: «tú, el hombre más inteligente, el nuevo Hegel... (o cualquier otro), no por eso dejas de ser el más tonto, aferrado, estrechamente y por inercia, a lo 'posible'... (cómo disimular que, generalmente, la existencia me parece anegada, acurrucada en la estupidez —en el error— que es su condición; es la condición de la conciencia, en el límite de la risa que la denuncia)...: no quiero decir que yo... 'Tú eres más inteligente, pero yo duermo mi inteligencia para aliviarme un momento de la tuya'.»

Tranquilizado: «el hombre aspira a la tontería... más que a la filosofía (un bebé nos deja encantados)».

★

No tengo gran preocupación por mí mismo: me gustaría poder contar con otro (el reparto del ser en individuos numerosos tiene poca importancia).

Pero no he conocido interrogación más fatigante que la mía.

¡Advierto por todos lados, como un fruto del trabajo, un ingenuo sentimiento de poder unido a las grandes capacidades del hombre que ejerce su inteligencia!

Concedemos a la existencia, con un aturdimiento pueril, la *posibilidad* (el carácter posible) que todo en último término contradice: es el resultado, es el postulado del trabajo. Cuando río o cuando gozo, lo *imposible* está ante mí. Me siento feliz, pero cada cosa es *imposible*.

La pura verdad:
La actividad *servil* es *posible* (con la condición de permanecer avasallada, subordinada —a otros hombres, a los principios, o incluso a la necesidad de producir— la existencia humana tiene ante sí un campo *posible)*.

Pero una existencia soberana, de ninguna manera, ni por un instante siquiera, se separa de lo *imposible,* yo no podría vivir *soberanamente* más que a la *altura de lo imposible* y qué otra cosa significa este libro, sino

DEJA LO POSIBLE A QUIENES LES GUSTE

Pese a todo, mi vida fue también un inmenso trabajo: he conocido pagando ese precio una parte, suficiente para mi agrado, de lo *posible* humano (que me permite decir hoy «lo *posible,* si, ¡he obedecido!»). Lo que, sin embargo, me dio el poder de escribir es haber preferido, a veces, *no hacer nada.*

Tengo poco que ver con la pereza (tengo, más bien, un exceso de vitalidad, según creo). A los trece (?) años, sin embargo, el más perezoso: era yo; y de todo el liceo, también yo. En esa época, me busqué dificultades, en cuanto *no escribía al dictado.* Las primeras palabras del profesor se formaban dócilmente bajo mi pluma. Vuelvo a ver mi cuaderno de niño: me limitaba apresuradamente a garrapatear (tenía que hacer como que escribía). Era incapaz, llegado el día, de hacer un deber del que no hubiera escuchado el texto: bajo los reiterados castigos, viví largo tiempo el martirio de la indiferencia.

¿Qué es la operación bien hecha sino un dato en una experiencia privilegiada? A fin de cuentas, es un momento de estupidez.

Y el mismo amo, si *manda,* se subordina a sus propias órdenes: el sueño y las risas, en la cumbre, se burlan, se separan, olvidan. ¿Tanta angustia hay en la indiferencia? Pero, ¿a quién creer? ¿Estas palabras anunciarán acaso los arrobos del éxtasis?

...¡Palabras! que me agotan sin tregua: iré en cualquier caso hasta el extremo de la posibilidad miserable de las palabras.

Quiero encontrar que vuelven a introducir —en un punto— el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado.

SEGUNDA PARTE

POSICION DECISIVA

PRINCIPIOS

1) Si así lo quiero, *reír* es pensar, pero es un momento soberano.

2) Decir que riendo abro el fondo de los mundos es una afirmación gratuita. El fondo de los mundos abierto no tiene en sí mismo *sentido*. Pero justamente es por eso por lo que le puedo relacionar otros objetos de pensamiento.

3) En el conocimiento común (que la filosofía supera, pero al cual está unido), todo objeto de pensamiento se refiere a un sólido. Este punto de partida lo es de tal modo que ningún otro es concebible: el conocimiento procede de lo sólido, dado como lo conocido, a lo que se asimila, para conocerlo, lo que no se conoce todavía.

4) Toda operación que refiere el pensamiento a la posición de un sólido, le subordina. No solamente por su fin particular, sino por el método seguido: el objeto sólido es un objeto que puede hacerse y emplearse. *Es algo conocido lo que puede hacerse y emplearse* (o lo que se asimila para conocerlo a lo que puede hacerse y emplearse).

El *buen sentido* refiere el mundo a la esfera de la actividad.

5) Volviendo sobre una actitud (afirmada desde hace mucho tiempo), diré ahora:

— que no he recibido (aceptado) un mundo subordinado que me quisiese a mí mismo subordinado;

— que yo consideraba lo revelado por un estallido de risa como siendo la esencia de las cosas, a la que yo accedía libremente;

— que yo no hacía ninguna diferencia entre reírme de una cosa y aprehender su verdad; que yo imaginaba *no ver* un objeto del que no me reía [18];

— que no eran solamente los temas cómicos, sino en general la existencia de «lo que es», y en particular yo mismo, lo que me hacía reír;

— que mi risa me comprometía, me ponía plenamente en juego y no conocía límite alguno;

— que yo tenía ya una vaga conciencia de la inversión que yo operaba; pensaba yo que, explicaba la risa, sabría lo que significan el hombre y el universo: que, por el contrario, inexplicada la risa, el conocimiento se desviaba de lo esencial;

— pero todo esto por el argumento de autoridad.

6) Hoy añado:

— no *veo* el objeto del que no me he reído, sino solamente una relación con la esfera de la actividad (relación de este objeto con un sólido, con lo que no puede hacerse ni emplearse);

— igual que el conocimiento común refiere los objetos a los sólidos, es decir, al momento de la actividad subordinada, yo puedo referirlos al momento soberano, en el que me río.

7) Referir los objétos de pensamiento a los objetos soberanos supone una operación soberana, que difiere de la risa y, generalmente, de toda efusión común. Es la operación en la cual el pensamiento detiene el movimiento que le subordina y, riendo —o abandonándose a alguna otra efusión soberana—, se identifica con la ruptura de los lazos que la subordinaban.

8) La operación soberana es arbitraria y, aunque sus efectos la legitiman desde el punto de vista de las operaciones subordinadas, es indiferente al juicio de ese punto de vista.

9) El «yo pienso» de Descartes se une, pese a todo, a la conciencia que tenemos de no estar subordinados, pero:

---

[18] Pocas proposiciones me gustaron más que ésta del *Zaratustra* (3.ª parte, «Viejas y nuevas tablas», 23): «¡Sea falsa para nosotros toda verdad en la que no haya habido *una* carcajada!» (Trad. Alianza Editorial, página 291).

— esta conciencia no puede estar en el punto de partida del conocimiento objetivo;

— el pensamiento en su forma desarrollada —y *subordinada*— que sólo más allá del «yo pienso» aprehendía Descartes no tiene su fundamento en sí misma, sino en el manejo de los sólidos;

— la referencia de los objetos con el pensamiento libre de cadenas es un punto de llegada; antes del cual se desenvuelve la multitud de operaciones sin las que jamás el pensamiento tendría un «objeto» que no fuese subordinado (la idea de libertad designa en principio un poder de elección entre dos o más subordinaciones).

10) En la operación soberana, no solamente el pensamiento es soberano (como sucede cuando reímos), sino también su objeto es soberano, y reconocido como tal, independientemente de su inserción en el orden útil: lo que es, no está subordinado a nada y, revelándose como tal, hace reír, etc.

11) Aunque la operación soberana no hubiera sido posible más que una vez, la ciencia que refiere los objetos de pensamiento a los momentos soberanos [19] sigue siendo posible (no presenta dificultades insolubles).

---

[19] Si tuviésemos un saber digno de ese nombre, que no se limitase a atisbos fragmentarios, podríamos referir cada objeto a otro, indiferentemente. Pero la operación no tiene precio mas que si uno de los términos de la relación ocupa en la serie de las apariencias una u otra de las dos posiciones, *solidez* o *soberanía*. La primera, al retirar un objeto al máximo de la dependencia de los otros, asegura su subsistencia autónoma. La segunda, al recusar la posibilidad de otros objetos por referencia a los cuales el momento soberano tendría un sentido. La solidez, empero, obtiene su autonomía de un apartamiento, de un principio de conservación. Y esta conservación de lo sólido tiene su sentido en fines definidos: es la condición de la actividad. En la soberanía, la autonomía procede, por el contrario, de una negativa a conservar, de una prodigalidad desmedida. El objeto, en un momento soberano, no es sustancia *en tanto que se pierde*. La soberanía no difiere en nada de un derroche sin límites de las «riquezas», de las sustancias: habría, si nos limitásemos a ese derroche, reserva para otros momentos, lo que limitaría —*anularía*— la soberanía del momento inmediato. La ciencia que refiere los objetos de pensamiento a los momentos soberanos no es de hecho más que una *economía general*, considerando el sentido de esos objetos unos respecto a otros, finalmente por relación con la pérdida de sentido. La cuestión de esta *economía general* se sitúa en el plano de la *Economía política*, pero la ciencia designada bajo este nombre no es más que una *economía restringida* (a los valores de mercado). Se trata del problema esencial de la ciencia que trata del uso de las riquezas. La *economía general* pone en evidencia en primer lugar que se producen excedentes de energía que, por definición no pueden ser utilizados. La energía sobrante

Encuentra, empero, obstáculos:

— no solamente la operación soberana no se subordina a nada, sino que es indiferente a los efectos que puedan derivarse de ella; si quiero intentar, *a posteriori,* la reducción del pensamiento subordinado al soberano, puedo hacerlo, pero lo que es auténticamente soberano no tiene cura, en todo momento dispone del yo de modo diferente (esto es lo que dice mi primera parte);

— la subordinación voluntaria de las operaciones de pensamiento subordinadas al momento soberano, aunque no introduce una presuposición particular (como una teología o una filosofía) —sino tan sólo la posición de un momento del ser arbitrariamente elegido (al que podrían referirse *o no referirse* los objetos de pensamiento) — no permite proceder al azar como lo hace por lo común la ciencia, que no avanza más que hasta donde puede y deja plácidamente, a falta de medios adecuados, problemas decisivos sin resolver. Yo debía *desde el comienzo* operar de forma global, *desde el comienzo* llegar a proposiciones elegidas por otra razón que la posibilidad de establecerlas: una aproximación, incluso un error, era de entrada preferible a nada (yo podía volver sobre el después, no podía en ningún caso dejar un vacío): la descripción que he debido hacer no podía versar más que sobre el conjunto del cuadro. Este método procedía de la autenticidad de mi empeño, esta autenticidad se impone por sí misma, y si puedo, para hablar de ella, describir un aspecto que se presenta al exterior, no podría *probarlo* por consideraciones que sólo un espíritu subordinado podría introducir.

12) De las consecuencias de un tal uso del pensamiento se desprende por otra parte una posibilidad de malentendido: el conocimiento que refiere los objetos al momento soberano se ariesga finalmente a ser confundido con ese momento mismo.

Este conocimiento que se podría llamar liberado (pero que prefiero llamar neutro) es *el uso de una función desprendida (liberada) de la servidumbre que es su principio: la función refería lo desconocido a lo conocido (a lo sólido), mientras que a partir*

---

tiene que ser perdida sin ningún fin, en consecuencia sin ningún sentido. Es esta pérdida inútil, insentata, lo que *es* la soberanía. (En este aspecto, lo *soberano,* como lo *sólido,* es una experiencia inevitable y constante.) La ciencia que la estudia, lejos de pertenecer al dominio de los sueños, es la única *economía* racional completa, que transforma la paradoja de las «botellas» de Keynes en un principio fundamental.

No tengo intención de añadir a esta breve exposición más que una alusión al «trabajo» que *presenta (La part maudite,* t. I, 1949; t. II y t. III aparecerán próximamente). [Recuérdese que esta obra apareció en 1954. *(N. del T.)*].

del momento en que se desprende, refiere lo conocido a lo desconocido.

13) A lo que he dicho parece oponerse el hecho de que sin el esbozo, al menos, de un conocimiento neutro, una operación soberana no podría representarse. Yo puedo, si quiero, tener una actitud, una conducta soberana, pero si *pienso —cuando el hombre no puede distinguirse de su pensamiento—*, tomo a mi cargo, en principio, el carácter subordinado de las operaciones comunes del pensamiento. El pensamiento soberano (sin el cual, a fin de cuentas, los momentos soberanos simples se insertarían en el orden de las cosas) quiere una coincidencia consciente de un momento soberano y de una operación de pensamiento. Pero si algún movimiento, algún esbozo de conocimiento neutro, *comienza* una operación soberana, los desarrollos posibles de ese nuevo modo de conocimiento son distintos.

La operación soberana *compromete* esos desarrollos: son los residuos de una huella dejada en la memoria y de la subsistencia de las funciones, pero en tanto que acaece, es indiferente y se *burla* de esos residuos [20].

LA OPERACION SOBERANA

14) Esencialmente, el conocimiento neutro, en el interior del dominio común, invierte el movimiento del pensamiento. En un sentido, es también un nuevo dominio, pero éste es un aspecto secundario (este nuevo dominio podría también, lo mismo da, no

[20] El paralelismo entre las descripciones de Heidegger y esta posición no es dudoso.

Se establece:

—pese a la reserva que me inspira Heidegger;

—pese a la diferencia de caminos seguidos.

Más todavía que el texto del tomo I de *Sein und Zeit*, es la impotencia (según la apariencia, al menos) en que se ha encontrado para escribir el tomo II lo que me aproxima a Heidegger.

Quiero señalar, por otra parte, diferencias notables:

—yo he partido de la risa y no, como Heidegger en *Was ist Metaphisik?*, de la angustia: de aquí resultan diversas consecuencias quizá, en el plano, justamente, de la soberanía (la angustia es un momento soberano, pero que huye de sí mismo, negativo);

—la obra publicada de Heidegger, a lo que me parece, es más bien una fábrica que un vaso de alcohol (no es ni siquiera un tratado de fabricación); es un trabajo doctoral, cuyo método subordinado sigue *pegado* a los resultados: lo que cuenta, por el contrario, a mis ojos es el momento de *despegue*, lo que enseña (si es cierto que...), es una embriaguez, no una filosofía: no soy un filósofo sino un *santo*, quizá un loco.

dejar percibir, entre otros, nada que pueda diferenciarle). El movimiento que funda la operación soberana está también fundado en ella: pero sobre todo (aunque el esfuerzo, a cada momento, me parece vano, *como al calvinista las obras)* esta operación es el fin, *es el camino de una experiencia.*

15) En primer lugar, esta disciplina es *un método de meditación.* Su *enseñanza* está más cerca del de los *yoguis* que del de los profesores. La menos inexacta imagen de una operación soberana es el éxtasis de los santos.

16) Me gustaría, para describirla mejor, situarla en un conjunto de conductas soberanas aparentes. Son, fuera del éxtasis:
— la embriaguez;
— la efusión erótica;
— la risa;
— la efusión del sacrificio[21];
— la efusión poética[22].

17) Este esfuerzo de descripción tiende a precisar el movimiento al que referir, a continuación, los diferentes objetos de pensamiento, pero en sí mismo es obligado ya establecer las referencias con el momento soberano de algunos objetos de pensamiento comunes.

18) Las conductas que acabo de enunciar son efusiones en tanto que ordenan pocos movimientos musculares importantes y consumen energía sin otro efecto que una especie de iluminación interior (que, a veces, precede a la angustia —incluso, en algunos casos, todo se reduce a la angustia).

19) Precedentemente, designé la operación soberana con los nombres de *experiencia interior* o de punto *extremo de lo posible.* La designo ahora bajo el nombre de: *meditación.* Cambiar de palabra supone el fastidio de emplear alguna palabra *(operación soberana* es, de todos los nombres, el más fastidioso: *opera-*

[21] Entiendo aquí por *sacrificio,* no solamente el rito, sino toda representación o relato en los que la destrucción (o la amenaza de destrucción) de un héroe o, más en general, de un ser desempeña un papel esencial; y por extensión, las representaciones y los relatos en que el héroe (o el ser) se pone en juego de modo erótico (así designo como *efusión del sacrificio* también la que se esfuerzan por obtener (bastante mal) los procedimientos de la película y de la novela).

[22] Este enunciado no es completo: la conducta heroica, la cólera, entre otros, el absurdo a fin de cuentas, son también momentos soberanos.

ción cómica sería en cierto sentido menos engañoso); me gusta más meditación, pero tiene una apariencia piadosa.

20) En la risa, el sacrificio o la poesía, incluso, en parte, en el erotismo, la efusión se obtiene por una modificación, voluntaria o no, del orden de los objetos: la poesía dispone cambios en el plano de las imágenes, el sacrificio, generalmente, destruye los seres, la risa resulta de diversos cambios.

En la embriaguez, por el contrario, el sujeto mismo resulta modificado voluntariamente: lo mismo sucede en la meditación.

21) La embriaguez y la meditación tienen también esto en común: ambas efusiones vagas se unen, pueden al menos unirse, a otras efusiones determinadas. A la modificación del sujeto responde como consecuencia apropiada tal modificación del objeto —erótico, cómico— en la embriaguez. Esto sucede ilimitadamente en la meditación. El origen de la efusión es igualmente, en ambos casos, la actividad del sujeto: en la embriaguez, un tóxico la provoca; en la meditación, *el sujeto se rechaza a sí mismo,* se acosa (por capricho, a menudo incluso con alegría).

22) En la meditación, el sujeto, exhausto, se busca a sí mismo.

Se rehúsa el derecho de quedar encerrado en la esfera de la actividad.

Se rehúsa, empero, esos medios exteriores que son los tóxicos, las parejas eróticas o las alteraciones de objeto (cómicas, sacrificiales, poéticas).

El sujeto resuelto se busca a sí mismo, se da a sí mismo, cita en una sombra propicia.

Y, más enteramente que merced a un tóxico, se pone en juego a sí mismo, no a los objetos.

23) La meditación es una comedia; el mismo meditador es cómico. Pero también una tragedia en la que es trágico. Pero lo cómico de una comedia o lo trágico de una tragedia son limitados. Mientras que quien medita es presa de algo trágico, o de algo cómico ilimitados.

24) La efusión más próxima a la meditación es la poesía.

La poesía es, en primer lugar, un modo de expresión natural de la tragedia, del erotismo, de lo cómico (incluso antes de cualquier heroísmo): expresa en el orden de las palabras los grandes derroches de energía; es el poder que tienen las palabras de evo-

car la efusión, el gasto inmoderado de las propias fuerzas: añade así a la efusión determinada (cómica, trágica...) no solamente las oleadas y el ritmo de los versos, sino la facultad particular al desorden de las imágenes de aniquilar el conjunto de signos que es la esfera de la actividad.

Si se suprime el *tema,* si, al mismo tiempo, se admite el escaso interés del *ritmo,* una hecatombe de palabras sin dioses ni razón de ser es para el hombre un medio privilegiado de afirmar, por una efusión *desprovista de sentido,* una soberanía sobre la cual, aparentemente, *nada hace presa.*

El momento en que la poesía renuncia al *tema* y al sentido es, desde el punto de vista de la meditación, la ruptura que le opone a los balbuceos humillados de la ascética. Pero cuando llega a ser un juego sin regla, y en la imposibilidad, por su carencia de tema, de determinar efectos violentos, el ejercicio de la poesía moderna se subordina, a su vez, a la *posibilidad.*

25) Si la poesía no fuese acompañada de una afirmación de soberanía (que proporciona el comentario de su ausencia de sentido), estaría como la risa y el sacrificio, o como el erotismo y la embriaguez, *inserta* en la esfera de la actividad. *Inserta* no significa completamente *subordinada:* la risa, la embriaguez, el sacrificio o la poesía, el mismo erotismo, subsisten en una reserva, autónomos, *insertos* en la esfera, *como niños en la casa.* Son dentro de sus límites, soberanos menores, que no pueden rechazar el *dominio* de la actividad.

26) Está claro, en este punto, que se ha planteado la cuestión del poder y la poesía no ha podido evitarla. No es, finalmente, más que una *evocación*; no cambia más que el orden de las palabras y no puede *cambiar el mundo.* El sentimiento de la poesía está unido a la nostalgia de cambiar, más que el orden de las palabras, *el orden establecido.* Pero la idea de una revolución *a partir* de la poesía lleva a la de la poesía *al servicio* de una revolución. No tengo otra intención más que poner en evidencia el drama disimulado bajo las palabras: *siendo limitada, la poesía no podía afirmar la plena soberanía, la negación de todos los límites: estaba, desde un principio, condenada a la inserción; saliendo de sus límites, debía unirse (intentar unirse) a tal rechazo de hecho del orden de las cosas.*

27) Ahora bien, ¿qué significa el rechazo —político, de hecho— del orden establecido? Reivindica el poder y podría, teóricamente, hacerlo en nombre de lo que excede a la necesidad

servil (éste hubiera sido el principio de una revolución poética). Actúan diferentemente, es un hecho, pero no deben contradecirse en ese punto. Las posiciones *mayores* de las soberanías políticas (se entiende de las del pasado, fundadas sobre el heroísmo y el sacrificio [23]) estaban no menos que las *menores* insertas en la esfera de la actividad. La idea clásica de soberanía se une a la de mando [24]. La soberanía de los dioses, de Dios, de los monarcas, doblega toda actividad; pero se ve por esto mismo más dañada que la de un estallido de risa o la de un niño. Pues *comprometiendo* el orden de las cosas, se convertía en su razón de ser y dejaba de ser independiente. En esas condiciones, la soberanía que se pretende soberana abandona inequívocamente el *poder* a los que quieren tenerlo auténticamente de la ineluctable necesidad.

28) La soberanía es rebelión, no es el ejercicio del poder. La auténtica soberanía rechaza...

29) La plena soberanía difiere de la menor en esto: que pide la adhesión sin reservas del sujeto, que debe, si es posible, ser un hombre libre, teniendo en la esfera de la actividad recursos reales.

30) La operación soberana presenta desde el comienzo una dificultad tan grande que se la debe buscar en un deslizamiento.
El esclavo-sujeto del cristianismo atribuía (refería) la soberanía al dios-objeto, cuyo designio exigía que se apoderasen de él, en efecto, como de un objeto de *posesión*. El dios de los místicos es, en rigor, libre (relativamente), pero el místico no lo es (por el contrario, se ha sometido voluntariamente a la servidumbre moral).

31) Un budista es más orgulloso. El cristiano se somete, con dolor, al imperio de la actividad, cree leer en ella la voluntad divina, que *quiere* su subordinación. El budista niega este imperio, pero, a su vez, se conduce como un esclavo: se considera caído, y la soberanía que quiere para sí mismo, debe situarla en el otro mundo. Se empeña de este modo en la contradicción de un *trabajo* en vista de un momento soberano.

32) Pero el hombre no tiene ningún trabajo que hacer más que el de asegurar y reparar sus fuerzas. Pero el trabajo de la

---

[23] El sacrificio que, bajo forma de arte, tiene, en las sociedades modernas, la posición menor tuvo antaño la mayor.

[24] Pero no, sin embargo, lo que podemos llamar *soberanía arcaica,* que parece haber implicado una especie de impotencia.

ascética se une a la condena ¡de todo momento soberano que no sea aquel al que se apunta! Sea cual fuere su poder de seducción y los éxitos que, *pese a* sus principios, haya conocido, la tradición mística, gravada con presuposiciones subordinadas, es también superficialidad, equívoco, un pie apretado por el zapato.

33) No podemos de ninguna manera fabricar a partir de un estado servil un momento soberano: la soberanía no puede adquirirse. Puedo tomar conciencia de ello en la operación soberana, pero la operación *presupone* un momento soberano, no puede fabricarlo.

34) Esta soberanía no puede ni siquiera ser definida como un bien. La deseo, pero ¿seguiría deseándola si no tuviese la certeza de que igual podría reírme de ella? Sobre tal cumbre (que es más bien la punta de una aguja), puedo vivir con esta condición: que en todo momento pueda decir: «¿soberano?, pero ¿por qué?» Defino un conocimiento neutro describiendo momentos soberanos: mi soberanía le acoge como el pájaro canta y no me agradece en nada mi trabajo.

35) Escribo para anular un juego de operaciones subordinadas (es, como todo, superfluo).

36) La operación soberana, *que obtiene su autoridad sólo de sí misma, expía al mismo tiempo esta autoridad*[25]. Si no la expiase, tendría algún rasgo de utilitarismo, buscaría el imperio, la duración. Pero la autenticidad se los niega: no es más que impotencia, ausencia de duración, destrucción llena de odio (o alegre) de sí misma, insatisfacción.

37) Quiero, empero, definirla finalmente con un poco más de precisión. No es que se deba o pueda decir..., pero *lo dice,* reuniendo por una vez la totalidad del «meditador»...

Lo que dice es objeto del capítulo siguiente...

---

[25] Empleo de nuevo, adrede, en esta conclusión, los términos de un fragmento de *La experiencia interior* (aquí, pág. 20) tomados de Maurice Blanchot.

TERCERA PARTE

LA DESNUDEZ

A fin de cuentas todo me pone en juego, permanezco suspendido, desnudo, en una soledad definitiva: ante la impenetrable sencillez de *lo que es;* y, una vez abierto el fondo de los mundos, lo que veo y lo que sé no tiene ya sentido, ni límites, y no me detendré hasta que no haya avanzado lo más lejos que pueda.

Puedo ahora reír, beber, abandonarme al placer de los sentidos, entregarme al delirio de las palabras; puedo sudar en el suplicio y puedo morir: si no hubiera disuelto enteramente el mundo en mí, permanecería sometido a la necesidad y no podría jugar conmigo mismo, como tampoco pueden la alegría, el suplicio o la muerte.

Juego conmigo mismo a si la voluptuosidad o el dolor me proyectan más allá de la esfera en la que no tengo más que un sentido: la suma de las respuestas que doy a las exigencias de la utilidad; juego conmigo mismo cuando, en el punto extremo de lo posible, tiendo con tanta fuerza hacia lo que me derribará que la idea de la muerte me agrada —y me río al gozar con ella.

Pero la más pequeña actividad o el menor proyecto ponen fin al juego —y, en la carencia de juego, vuelvo a ser traído a la prisión de los objetos útiles y cargados de sentido.

★

... ...
... ... esto, sin embargo, es el *instante*
... ...
... ... éste, actual, ni mi ausencia ni yo, ni la muerte, ni

la luz —y mi ausencia y yo, la muerte y la luz— una risa ligera se eleva en mí como el mar, llena la ausencia inmensamente. Todo lo que es ES DEMASIADO.

★

...eso ya no importa, yo escribo este libro, y *claramente* y *distintamente*[26], he querido que sea lo que es.

★

En la plenitud del arrobo, cuando ya nada contaba más que el mismo instante, *escapé a las reglas comunes. Pero para volver a encontrarlas pronto inalteradas; y lo mismo que, en el ímpetu, el éxtasis —o la libertad del instante— se escamotea a la utilidad posible, igualmente el ser útil, que define a la humanidad, se me aparece unido a la necesidad de los bienes materiales, e imagino malo proponerle fines superiores. Mi método está en las antípodas de las ideas elevadas, de la salvación, de todo misticismo.*

---

[26] No he podido evidentemente definir más que *en la noche* lo que llamo *operación soberana.* He descrito el juego de elementos complejos, de movimientos aún aquívocos y los *momentos soberanos* son exteriores a mis esfuerzos. Tales momentos son de una banalidad relativa: un poco de ardor y de abandono bastan (un poco de cobardía, por otra parte, nos desvía y, un momento después, chocheamos). Reír hasta las lágrimas, gozar sensualmente hasta gritar, nada es, evidentemente, más común (lo más extraño es el servilismo que después tenemos al hablar de asuntos graves, *como si nada sucediese*). El mismo éxtasis nos está próximo: imaginarse el arrobo provocativo de la poesía, la intensidad de una risa loca, un vertiginoso sentimiento de *ausencia,* pero estos elementos simplificados, reducidos al punto geométrico, en la distinción. Representaré aún la aparición, de noche, en la ventana de una casa aislada, del rostro amado, pero espantoso, de una muerta: súbitamente, bajo este golpe, la noche se transforma en día, el temblor de frío en una sonrisa demente *como si nada sucediese* —pues el arrobo agudo apenas difiere de un estado cualquiera (sólo representan un cambio los momentos penosos, molestos, que apelan a la riqueza de los medios).

III

POST-SCRIPTUM

1953

No me siento a gusto con este libro[27], en el que hubiera querido agotar la posibilidad de ser. No me disgusta verdaderamente. Pero detesto su lentitud y su oscuridad. Me gustaría decir lo mismo en pocas palabras. Me gustaría liberar su movimiento, salvarlo de lo que lo hunde. Esto no sería, por otra parte, ni fácil ni satisfactorio.

En el estilo de pensamiento que presento, lo que cuenta no es nunca la afirmación. Lo que digo lo creo, indudablemente, pero sé que llevo en mí el movimiento que quiere que la afirmación, más adelante, se desvanezca. Si fuese preciso concederme un lugar en la historia del pensamiento sería, según creo, por haber vislumbrado los efectos, en nuestra vida humana, del «desvanecimiento de lo real discursivo», y por haber sacado de la descripción de esos efectos una luz evanescente[28]: esta luz quizá deslumbra, pero anuncia la opacidad de *la noche;* no anuncia más que la noche.

A menudo me parece, hoy, que me equivoqué al jugar un juego crepuscular con una especie de ligereza, avanzando cándidamente hipótesis sin estar capacitado para proseguir los trabajos que implicaban. Mi orgullo de antaño me complace, sin embargo, más que molestarme. Ahora, me atareo en la pesadez —en una investigación más lenta— y, sin embargo, no puedo dudarlo, sólo

---

[27] El *Método de meditación* se situaba, a mi modo de ver, como prolongación de *La experienica interior.*

[28] No puedo precisar aquí una proposición que forzosamente, por su naturaleza, no puede ser expresada más que de una manera incierta.

la desenvoltura de un juego responde a esa situación indebida que la necesidad deja al espíritu.

Ese juego de lo «real discursivo» y de su desvanecimiento existe *de hecho*. Exige la honradez, la lealtad y la generosidad del jugador (no hay generosidad sin lealtad). Pero cuando excedo lo «real discursivo», ya sólo hay un juego y la honradez de la que hablo no es la de la ley. La ley funda lo real, crea su valor absoluto, pero no existiría si no hubiese el chantaje de un misticismo que saca de la muerte y el dolor. Siendo la muerte y el dolor el principio de la servidumbre (no hay esclavos sin el temor a la muerte y al dolor) son también los fundamentos místicos de la ley.

Solamente el *pensamiento violento* coincide con el desvanecimiento del pensamiento. Pero exige un encarnizamiento minucioso y no cede a la violencia —su contrario— más que al final y en la medida en que, convertida ella misma, contra sí misma, en la violencia, se libera del apoltronamiento en que perduraba. Pero el aniquilamiento del pensamiento —que no deja subsistir, denunciada, espectral, más que la coherencia servil del pensamiento, y sus múltiples desfallecimientos, alegres o trágicos— no puede desviar sobre otro la violencia que le funda. La violencia unida al movimiento del pensamiento no deja escapatoria.



Me detendré ahora en un punto que, según parece, tiene poco que ver con el movimiento de *la experiencia interior*. Me gustaría situar mi pensamiento en sus perspectivas estrechas, lejos del mundo de facilidad en donde se le puede apreciar sin esfuerzo.

En el origen de la bajeza, advierto el valor enfático dado a la especie humana. Sin ninguna duda, la diferencia entre el animal y el hombre está fundada, porque el hombre se opone a la naturaleza. Pero el hombre soporta mal la ventaja que ha conseguido. El hombre dice de sí mismo: «soy divino, inmortal, libre...» (o dice gravemente «la persona»). Pero esto no es todo. Cada uno admite ingenuamente, sin control, principios que se presentan como inatacables: —tenemos por inhumano matar, más inhumano todavía comer carne humana... Añadimos, de ordinario, que es no menos odioso explotar a los hombres. No opongo nada a estos principios; e, incluso, odio a los que los observan mal (por otra parte, por regla general, los reverencian tanto como

los infringen). Pero ahí hay algo de misticismo y algo de hipocresía. La explotación del hombre por el hombre, por odiosa que sea, se da *en la humanidad*. Incluso la antropofagia, donde es uso, coexiste con la prohibición de la que es violación ritual.

Lo repito una vez más, no me gusta ni la explotación ni el asesinato (y respecto a los caníbales, ni que decir tiene...); y admito sin vacilación que explotemos, matemos y comamos animales [29]. Pero no puedo dudar de que estas reacciones sean arbitrarias. Son cómodas, la humanidad sin ellas estaría aún más baja de lo que está. Es, empero, cobarde ver en ello algo más que una actitud eficaz y tradicional. El pensamiento que no limita esta arbitrariedad a lo que es, es místico.

Lo que hace del humanismo místico una banalidad es el desconocimiento de la especificidad humana que implica. Lo propio del hombre es oponerse al animal en un movimiento de náusea. Pero la náusea que así nos funda no cesa: es incluso el principio de un juego que anima nuestra vida de punta a punta. Nunca somos más humanos que rechazándonos unos a otros con horror. La propensión a la náusea tiene más fuerza si se trata de pueblos enteros: ¡juega entonces ciegamente! Pero si se trata de individuos o de clases, tiene objetos precisos. La oposición de un hombre a lo que él juzga una actitud inmunda es la misma que opone inicialmente el hombre al animal. No tiene la misma nitidez: es en cualquier caso atacable, y con la mayor frecuencia se basa en el error. Cuando es refutada, un nuevo modo de oposición, y de denigramiento, comienza: ¡la oposición tiene por objeto el principio mismo de la oposición entre sí de hombres de diferentes clases! Si hago un último esfuerzo, y voy hasta el límite de la

---

[29] ¿Debe alegarse en esta ocasión la zoofilia? Más seriamente, los hombres ingenuos suponen a los animales maneras de ser y de reaccionar análogas a las de los hombres. Las creencias de los hindúes y de los budistas suponen a los animales almas... Se trata, si no me equivoco, de inconsecuencias, de faltas de lógica del pensamiento infantil o del sueño. Estas maneras de ver suponen en primer lugar la afirmación según la cual es malo y atroz tratar lo que somos como una cosa. En tal o tal medida, después, un animal recibe ficticiamente las prerrogativas de un ser humano, se ve asimilado desde fuera a lo que ha determinado al ser humano, al separarse del animal, a algo más que la actitud religiosa. El pensamiento que no limitase esta arbitrariedad a lo que no es únicamente místico es servil, ya que somete la humanidad a una condición. Explotando, etc., no podría de hecho mantener la comunicación que me une a otros hombres, pero esto es en la medida en que, en primer lugar, me separo de la masa humana, que explota y lleva a cabo lo que, según su humor, mira con malos ojos.

posibilidad humana, arrojo a la noche los que, por una cobardía inconfesable, se han detenido a medio camino.

En esto, me alejo del *misticismo más verazmente* de lo que suele hacerlo la masa de mis contemporáneos. Me siento el acecho mismo, por el contrario, estando en el plano de la exigencia de pensamiento en el estado del animal acorralado. A fin de cuentas, el rigor es el punto en que concuerdo con los juicios expresos de los hombres. La tensión y la sequedad del espíritu, el rigor, el deseo de forzar el apoltronamiento en su último reducto..., siento como una gracia una especie de rabia que me opone a la facilidad. Pero, a menudo, la indiferencia es el aspecto desnudo, el aspecto obsceno del rigor.

Estas debilidades y estos equívocos involuntarios de mi libro, estas alegrías y estas angustias que nada fundamentan no tienen nunca sentido más allá de sí mismas, pues no son más que el privilegio del juego. El tono frecuentemente trabado de mis frases, pesadas en exceso, expone una abertura ilimitada que el juego, si ya no es lo inferior, tolerado, de lo serio, proporciona al espíritu ocioso (al espíritu soberano, que nunca es risible ni trágico, sino juntamente lo uno y lo otro infinitamente). Sólo lo serio tiene *un sentido*: el juego, que no tiene ninguno, no es serio más que en la medida en que «la ausencia de sentido es también un sentido», pero siempre extraviado en la noche de un sinsentido indiferente. Lo serio, la muerte y el dolor fundan la verdad obtusa. Pero lo serio de la muerte y el dolor es la servidumbre del pensamiento.

INDICE

I

LA EXPERIENCIA INTERIOR

II

METODO DE MEDITACION

III

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRAFICOS DE GREFOL, S. A., EN
MOSTOLES (MADRID), EN EL MES DE
JUNIO DE 1986